This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 07023730 4

George Barico

TRANSFER FROM LENOX.

(Wandel)

YBX

Dr. Wendel's,
Herzogl. Sachsen-Coburg-Gothaischen Rathes,

Grundzüge und Kritik der Philosophieen Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's

zur

Erleichterung des Selbststudiums dieser Philosophieen und zur Verbreitung richtiger Ansichten derselben.

Dritte umgearbeitete und mit Zusätzen aus und über Chalybäus, Klein, Mager, Oken, Rixner und Steffens vermehrte Ausgabe.

Coburg und Leipzig.
Verlag der J. G. Riemann'schen Buchhandlung.
1839.

Vorrede.

Daß diese nunmehr dreißig Jahre alte Schrift in der dritten Ausgabe erscheint, hat darin seinen Grund, daß die Biedermannische Buchhandlung allhier eingegangen ist, und der Uebernehmer ihres Verlags, Herr Buchhändler Riemann, eine Berücksichtigung der neuesten Zeit in diesen Grundzügen wünschte. Dieses ist in den Zusätzen über die Hegelische Philosophie und in dem Schlusse geschehen, wo-

bey nichts Hauptsächliches übersehen worden ist, und man kann nun die ganze Schrift zusammen, oder bloß die neueren Zusätze kaufen. Man bemerke aber wohl, daß der Titel nicht so allgemein lautet, wie etwa: historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel, so daß wir wegen Uebergehung der Eschenmeyer'schen Philosophie einen Tadel verdienen könnten. — Daß wir Rixner's am Schlusse stehende Aphorismen dieses Mal wegließen, wird bey ihrer Unzulänglichkeit sich leicht rechtfertigen lassen.

Den ungestümen Angriffen der ersten Auflage wird diese neue wohl nicht ausgesetzt seyn, denn die Zeit hat die Köpfe erleuchtet, die Ansichten erhellt, und die philosophischen Irrenhäuser Deutschlands werden immer besser geleert. Wenn wird denn auch die Zeit kommen, daß die Re-

censenten alle sich nennen, und dem Banditenwesen der Anonymität ein Ende gemacht wird. — Der Verfasser dieser Grundzüge hat zwar schon manche Anfechtung erduldet, aber er lebt noch, ist vergnügt und wohlgemuth, und wünscht der deutschen Literatur alles Glück und gedeihliche Freyheit. — In der Vorrede zur zweiten Ausgabe hat er seine Vorlesungen über Horaz, Coburg bey Meusel und Sohn, vertheidigend erwähnt, in welchem er zu zeigen suchte, daß Horaz den außerordentlichen Werth nicht besitzt, welchen beschränkte Köpfe in ihm finden wollen, und daß man überhaupt mehr Realia auf unsern Gymnasien mit der Jugend betreiben soll: dieses Mal unterläßt er es, denn in hundert Jahren werden ihre Ideen schon ausgeschrieben werden, da bereits die humanistischen Starrköpfe sich eines Bessern

besinnen. Uebrigens möchte er wissen, was denn seine anonymen Recensenten Vorzügliches geschrieben haben.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung . . . . . Seite 1

Kantiſche Philoſophie:

I. Grundzüge derſelben . . . „ 3
II. Kritik derſelben . . . . „ 25
III. Ergänzung derſelben nach Rixners Aphorismen . . . . „ 29

Fichteſche Philoſophie:

I. Grundzüge derſelben . . . „ 43
II. Kritik derſelben . . . . „ 72
III. Verbeſſerte Fichteſche Lehre . . „ 79

Schellingſche Philoſophie:

Vorerinnerung . . . . . „ 87

I. Grundzüge der Naturphiloſophie, und zwar

A. Einleitung nach der früheren Geſtalt der Naturphiloſophie . . . „ 88

B. Darſtellung der Schellingſchen Philoſophie nach Rixners Handbuch der Geſchichte der Philoſophie . . „ 148

C. Carl Peterſohn über die Conſtruction des Wiſſens . . . . . Seite 1

D. Klein über Logik, Ethik und Religion „ 1

E. Darſtellung der Oken'ſchen Naturphiloſophie mit Parallelen aus der Anthropologie von Steffens . . . „ 2

F. Darſtellung und Kritik der Philoſophie Hegel's . . . . . „ 2

G. Mager über Hegel, nebſt Kritik deſſelben, ſo wie der Naturphiloſophie mit Berückſichtigung der Bridgewaterbücher . . . . . „ 2

H. Chalybäus über Hegel, nebſt Kritik deſſelben . . . . . „ 2

II. Schluß . . . . . „ 3

Einleitung.

Man mag von Philoſophie einen Begriff haben, wie man will, ſo wird man dennoch ohne Kenntniß der Kantiſchen Philoſophie, und der aus ihr hervorgegangenen Fichteſchen und Schellingſchen Schulen, nicht wohl mit den neueren deutſchen Philoſophen fortgehen können, indem nicht nur das Materielle ſondern auch die ganze Terminologie der Philoſophie neuerer Zeit auf jene Vorarbeiten mit gegründet iſt. Es kann auch nicht wohl geleugnet werden, daß mit Kant eine neue Epoche in der Philoſophie überhaupt begonnen habe, und mag man nun glauben, daß die Vollendung der Wiſſenſchaft ſchon erreicht ſey, oder daß noch gar Vieles zu erörtern übrig

bleibe: immer wird man nicht ohne Kenntniß der Kantiſchen, Fichteſchen und Schellingſchen Lehren ſich hierüber näher verſtändigen und ausſprechen können. Dieſe Lehren ſo deutlich vorzutragen, daß ſie jeder Freund der Wiſſenſchaft leicht faſſen kann, ſie dann auch in Rückſicht ihres wiſſenſchaftlichen Werthes etwas zu beleuchten, wird der Zweck gegenwärtiger Schrift ſeyn.

Kantiſche Philoſophie.

I. Grundzüge derſelben.

Kant war derjenige, welcher veranlaßt durch Hume eine neue Unterſuchung mit dem Denkvermögen vornahm und in der Critik der reinen Vernunft (Leipzig bey Hartknoch in mehreren Auflagen) zeigte, daß die ſogenannte Metaphyſik eine unhaltbare Wiſſenſchaft ſey, indem ſie dasjenige nicht ſondere, was der Sinnlichkeit und dem Verſtande bey unſern Vorſtellungen, jedem beſonders, angehöre. Er fand nemlich, daß eine Menge Begriffe, die wir aus der Betrachtung der Welt erhalten zu haben glauben, bloß in uns ſelbſt lägen, und ſich aus unſerm Geiſte ganz unabhängig ablöſten.

Alſo Zeit und Raum; Allheit, Mehrheit und Einheit; Realität, Verneinung und Beſchränkung; Weſentliches und Zufälliges, Urſache und Wirkung, und Wechſelwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſind nach Kant bloße Verſtandsobjekte. Was Zeit und Raum ſey, haben wir nicht erſt aus der Betrachtung der Welt

gelernt, die Wirklichkeit haben wir nie auſſer uns geſehen, dem Spiel von Urſachen und Wirkungen haben wir nie zugeſchaut, wir haben nie eine Einheit oder Allheit erblickt, wir haben nie etwas Weſentliches noch etwas Zufälliges in der Welt angetroffen: in allen dieſen Stücken haben wir uns getäuſcht, haben unſere eigenen Begriffe davon in die Natur gelegt, und uns fälſchlich eingebildet, ſie durch die Bekanntwerdung mit ihr erhalten zu haben!

Dieſe paradoxen Behauptungen wollen Gebildeten ſowohl als Ungebildeten nicht einleuchten; ſo bündig ſie auch ihr Urheber erwieſen zu haben glaubt, ſo eifrig zieht man gegen ſie zu Felde, nennt ſie Unſinn, und beneidet die kleine Schaar der Gläubigen nicht, welche auf ſie ſchwört. In der That liegt auch in der unbefangenen Menſchennatur etwas, daß ſich gegen dieſe Sophiſterey empört, wenn ſie auch gleich nicht mit ſcharfſinnigen Gründen dagegen zu ſtreiten weiß. Was? es giebt auſſer mir keinen Raum und keine Zeit, die Welt dehnt ſich nicht im Raum wirklich aus, ihre Erſcheinungen folgen ſich nicht wirklich in der Zeit auf einander? ich habe nie etwas Wirkliches geſehen, nichts Weſentliches, nicht einmal eine Urſache?

Da tritt der ernſte Meiſter hin, und erklärt uns (in der Kritik der reinen Vernunft), daß dem alſo ſey, wie er geſagt habe; er ſpricht von ana-

lytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, von der transſcendentalen Aeſthetik, von der transſcendentalen Logik und ihren Kategorien, von der Analytik der Grundſätze, von den Axiomen der Anſchauung, von den Anticipationen der Wahrnehmung, und von den Analogien der Erfahrung, von Phänomenen und Noumenen, vom transſcendentalen Schein, von Ideen, Paralogismen, Antinomien, cosmologiſcher Dialektik, Cauſalität durch Freyheit, von der Disciplin, dem Canon und der Architektonik der reinen Vernunft, u. ſ. w., daß der beängſtigte Hörer in ein tiefes Staunen fällt, die Widerſtrebung ſeines ſchlichten Gefühls beſchwichtigt, und ehrfurchtsvoll glaubt, der ſcholaſtiſche Meiſter könne vielleicht die Geheimniſſe der Geiſter beſſer erforſcht haben. Der Hörer iſt jetzt willig genug, die Gründe anzunehmen und ſich umſtändlicher aus einander ſetzen zu laſſen, wie man denn zu dieſer neuen Weisheit gelange.

Was Zeit und Raum betrifft, hebt der kritiſche Meiſter an, ſo ſind beyde Begriffe nicht aus der Beſchauung der Welt gebildet worden. Denn um fürs erſte bey dem Raum ſtehen zu bleiben, ſo denken wir ihn ja als unendlich, da wir ihn doch immer nur unter einem endlichen Bilde, innerhalb eines gewiſſen beſchränkten Bezirks geſehen haben. Er iſt alſo kein aus der Erfahrung abſtrahirter Begriff, indem ja auch

alle einzelnen oder konkreten Räume den allgemeinen oder abstrakten Raum voraussetzen. Wir können ferner alle Dinge wegdenken, die wir sehen, nur nicht den Raum, worinn sie sich befinden, also ist er nicht identisch mit den Dingen, nicht durch sie sein Begriff entstanden. Die Geometrie ferner ist die Wissenschaft der Gesetze des Raums und von unumstößlicher Gewißheit: sie würde letzteres nicht seyn, wenn der Begriff des Raums ein aus der Erfahrung entstandener Begriff wäre, denn alle Wissenschaft von Gegenständen der Erfahrung ist schwankend und ungewiß. Da nun alle nothwendige Erkenntniß nur ein Eigenthum der Vernunft ist, oder da Nothwendigkeit und Allgemeinheit sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori (einer nicht aus der Erfahrung geschöpften) sind, so muß also auch der Raum, insofern die Geometrie unumstößlich ist, bloß ein Eigenthum des menschlichen Geistes, folglich auch nicht aus der Erfahrung demselben zugekommen seyn. Lasset von einem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. So gewiß ihr also denkt, so gewiß existirt der Raum, aber er ist auch dafür nur ein bloßer Verstandesbegriff.

Dieſelbe Bewandtniß hat es mit der Zeit. Ihr könnt alle Erſcheinungen aus der Zeit hinwegnehmen, aber ſie ſelbſt nicht aufheben. Selbſt das Zugleichſeyn oder Aufeinanderfolgen der Erſcheinungen könnte nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorſtellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Aber ſie iſt auch kein aus dem Begriffe von verſchiedenen einzelnen Zeiten entſtandener allgemeiner Begriff, denn was ihr verſchiedene Zeiten nennt, ſind nur Theile eben derſelben Zeit. Es giebt ferner eine Menge apodiktiſcher oder unumſtößlicher Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit, (z. B. die der allgemeinen Bewegungslehre) auch wird die Zeit ſelbſt als unendlich gedacht: nun ſehen wir aber nichts Unumſtößliches oder Apodiktiſches in der Welt, ſo wenig als etwas Unendliches, alſo muß auch der Begriff von Zeit bloß durch uns ſelbſt gegeben, nicht aus der Erfahrung abſtrahirt ſeyn. Die Zeit iſt nicht etwas, was für ſich ſelbſt beſtünde oder den Dingen als objective Beſtimmung übrig bliebe, wenn man von allen ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirte. Denn im erſten Falle würde ſie etwas ſeyn, was ohne wirklichen Gegenſtand dennoch wirklich wäre, was aber das zweyte betrift, ſo könnte ſie als eine den Dingen ſelbſt anhangende Beſtimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenſtänden als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch ſynthetiſche

Sätze erkannt oder angeschaut werden. (Synthetische Sätze sind solche, in denen das Prädikat in einem Satze wirklich über das Subjekt hinausgeht. Mathematische Urtheile sind insgemein synthetisch, auch die Physik enthält synthetische Urtheile a priori in sich, und die Philosophie soll ebenfalls aus solchen Sätzen bestehen.)

Dieses und noch Mehreres weiß der scholastische Meister von Raum und Zeit zu sagen, indem er darüber einen eigenen Abschnitt in seiner Kritik abgehandelt hat, den er transscendentale Aesthetik, und daher Raum und Zeit auch transscendentale Objekte nennt. Also transscendental heißt das, was nicht in der Erfahrung, sondern in den Denkgesetzen des menschlichen Geistes seinen Grund hat. Deßwegen ist auch Raum und Zeit eine Form sinnlicher Anschauung, d. h. subjektive Bedingung, unter der die Welt als etwas Ausgedehntes und in nach einander erfolgenden Erscheinungen Subsistirendes gedacht wird. Nimmt man den endlichen Geist oder den Menschen hinweg, so giebt es auch keinen Raum und keine Zeit mehr.

Diese Behauptung frappirt abermals den unphilosophischen Kopf, weil nun die Welt dadurch überhaupt vom Menschen abhängig gemacht wird. Dagegen verwahrt sich Kant, und sagt, die Welt ist noch ein Ding an sich, oder ein Inbegriff mehrer Dinge an sich, und nur ihrer Erscheinung nach

n uns abhängig. Als Ding an sich besteht sie türlich fort, auch wenn keine Menschen als exi- rend gedacht werden. Aber, fragt nun der Schü- r, was ist denn das Ding an sich? Kann es ne einen Raum noch Dinge geben? Wird nicht e ganze Welt durch diese Theorie zu einem Traum- ld gemacht? Läßt sich nicht etwa zeigen, daß aum und Zeit mit eben derselben Nothwendig- it außer uns existiren, als sie in uns liegen? st es wahr, daß alles Nothwendige, Unendliche nd Allgemeine bloß in uns liegt, liegt es nicht en so kräftig in der Welt außer uns?

Der Meister beantwortet diese wichtigen Fra- n nicht, sondern geht in seiner Kühnheit noch eiter. In einem eigenen Abschnitte, den er ansscendentale Logik nennt, behauptet er, daß llheit, Mehrheit, Einheit, Realität, Vernei- ung, Beschränkung, Wesenheit, Zufälliges, Ur- che, Wirkung, Wechselwirkung, Möglichkeit, Birklichkeit und Nothwendigkeit bloße Verstan- esobjekte seyen, die außer dem menschlichen Gei- e keine Realität hätten. Er bringt sie in Cat- ungen nach Quantität, Qualität, Re- ation und Modalität, nennt sie Kate- orien, weil Aristoteles einst eine ähnliche Klas- fikation entworfen hatte, und stellt S. 106 der ritik folgende Tafel derselben auf.

1.

Der Quantität.

Einheit.
Vielheit.
Allheit.

2.

Der Qualität.

Realität.
Negation.
Limitation.

3.

Der Relation.

Der Inhärenz u. Subsistenz. (substantia et accidens)
Der Causalität u. Dependenz. (Ursache und Wirkung.)
Der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden u. Leidenden.)

4.

Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Daseyn — Nichtseyn.
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Von diesen sonderbaren Objekten behauptet er nun auch, daß sie der Natur Gesetze vorschrieben, d. h. daß die Natur nicht anders, als ihnen gemäß gedacht werden könne, ob sie gleich selbst nicht aus ihr geschöpft sind.

Warum sind nun diese Begriffe oder Kategorien nicht aus der Betrachtung der Natur entstanden?

Was zuvörderſt die Begriffe von Allheit, Mehrheit und Einheit betrifft, ſo können dieſe nicht aus der Erfahrung oder Betrachtung der Natur hergeleitet werden, weil wir nie wiſſen, ob objektiv oder außer uns eine Allheit ſtatt findet, weil der Begriff von Mehrheit an und für ſich unbestimmbar iſt, und weil die Objekte außer uns ins Unendliche theilbar ſind, alſo durch die Erfahrung ſelbſt keine Einheit gezeigt wird. Jene Kategorien müſſen alſo durchaus ihre Wurzel in dem reinen Verſtand haben. Eben ſo die Kategorien der Realität, Negation und Limitation. Realität iſt das nothwendige Subſtrat aller Prädikate, objektiv (oder an und für ſich) unerkennbar und der Begriff derſelben beruht nur auf der Idee unſerer eigenen Exiſtenz. Die Negation und Limitation können ihrer Natur nach bloß ſubjektive Begriffe ſeyn, weil beyde in der Erfahrung gar nicht gegeben werden mögen. Die Kategorien der Relation laſſen ſich, inſofern man die der Subſtanz und Accidenz nimmt, weder einzeln in der Erfahrung nachweiſen, noch iſt ihre nothwendige Verknüpfung aus derſelben zu erklären. Die der Cauſalität, Dependenz und Wechſelwirkung ſind unendliche Größen, alſo auch nicht aus der Erfahrung geſchöpft, ſo wie ſie nicht weggedacht werden können, ohne alle Ordnung und Verbindung der Erſcheinungen aufzuheben. Was endlich die Kategorien der Modalität, nemlich Möglichkeit und

Nothwendigkeit betrifft, so zeigt die Erfahrung kein Mögliches, also auch kein Ding an sich, kein Wirkliches, ferner auch keine Unmöglichkeit des Gegentheils, folglich kein Nothwendiges.

Kant behauptete ferner: Alles, was ein Gegenstand möglicher Erfahrung seyn soll, muß nicht nur im Raume und in der Zeit seyn, sondern ihm muß auch von jeder Klasse der reinen Verstandesbegriffe einer nothwendig zukommen. Dieses wird durch die Zeit vermittelt, welche sowohl mit der Anschauung als mit dem Begriff eine Gleichartigkeit hat, (denn sie ist Anschauung a priori), und also ein brauchbares Schema der Begriffe (so ist Kants Ausdruck) abgibt. Vermittelst dieses Schema's der reinen Begriffe lassen sich nun alle synthetischen Grundsätze a priori genau bestimmen, und sind folgende:

1) Grundsatz der Quantität (oder Princip der Axiomen der Anschauung): alle Erscheinungen sind als Anschauungen extensive Größen.

2) Grundsatz der Qualität (Princip der Anticipationen der Wahrnehmung): in allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. (Jede Realität kann durch unendliche Zwischengrade immer kleiner werden, bis sie = 0 wird)

3) Grundsätze der Relation (Analogien der Erfahrung):

a) in allen Erscheinungen ist etwas Beharrliches, d. i. die Substanz, und etwas Wandelbares, oder Accidenzen.

b) alles, was geschieht, hat eine Ursache.

c) alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, stehen in einer Wechselwirkung.

4) Grundsätze der Modalität (Postulate):

a) was mit der Form der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinstimmt, ist möglich (real, nicht bloß logisch).

b) was mit der Materie der Erfahrung, d. i. mit der Empfindung zusammenhängt, ist wirklich.

c) was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist (existirt) nothwendig. (Siehe S. 197 u. ff. der Critik).

Die Functionen des Bewußtseyns gibt er S. 376 derselben Schrift an, wie folgt: Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtseyn (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objective Perception ist Erkenntniß (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand, und

ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein seyn kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff."

Als Folgerungen seiner Ansichten stellt er diese Behauptungen auf: „Alle Erscheinungen sind in das Unendliche theilbar, weil es Raum und Zeit, die Formen der Anschauung, ebenfalls sind. Man kann aus der subjektiven Anschauung nie beweisen, daß ein Nichts existire, sondern der Erfahrung gemäß muß man ein unendliches Reale annehmen. In diesem Grundsatze, wenn er objektiv verstanden wird, liegt die Wurzel des Pantheismus. Aus Nichts wird Nichts, und Etwas kann nie Nichts werden. Wird dieser Satz objektiv verstanden, so ist die Schöpfung aus Nichts und überhaupt die Schöpfung unmöglich. Es gibt keine blinde Nothwendigkeit oder Schicksal und keinen blinden Zufall, denn alles in der Natur ist durch Gesetze des Verstandes oder der Freyheit bestimmt. Da keine intellektuelle Anschauung möglich ist, so giebt es auch keine reale Verstandeswelt im Gegensatze mit der Sinnenwelt; die platonische Verstandeswelt der Ideen beruht zu-

leht auf der ſinnlichen Anſchauung, denn die Ideen des Plato ſind Abſtrakte von der Sinnenwelt, die an ſich ſelbſt bloß logiſche aber keine reale Bedeutung haben. Die Leibnitziſche Monadologie iſt auch ein fehlerhaftes Syſtem. Denn das principium identitatis indiscernibilium gilt nur von Erſcheinungen, nicht von reinen Verſtandesobjekten, alſo können auch die Monaden, die reine Verſtandesobjekte ſeyn ſollen, nicht unterſchieden werden; der Satz: Realitäten können ſich nicht aufheben, gilt nur von reinen Verſtandesobjekten, nicht von Erſcheinungen, alſo kann das Uebel nicht bloße Negation der Realität ſeyn; der Satz: die Monaden haben nur innere Beſtimmung, gilt von ihnen als reinen Verſtandesobjekten, die bekanntlich aber nur leere Begriffe ſind, und daher ſteht die Monadologie mit der Erfahrung im Widerſtreit; der Satz: die Materie geht vor der Form her, oder die Monaden werden objektiv vom Verſtande erkannt, hebt entweder die Realität der Monaden auf, oder macht ſie zu Erſcheinungen, was ſie doch nicht ſeyn ſollen. Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen. Kann man aber die Vernunft iſoliren, und iſt ſie alsdann noch ein eige-

ner Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben? Die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, enthält nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber wenn man sie mißversteht, und sie für constitutive Prinzipien transscendenter Erkenntnisse hält, ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen. Mit den Anschauungen, Begriffen und Ideen (den Elementen menschlicher Erkenntniß) kommt man nie über das Feld möglicher Erfahrung hinaus. Denn durch Ideen ist die Vernunft gar keiner synthetischen Urtheile, die objektive Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung. Es gibt keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beyde kämpfende Theile sind Luftfechter, die sich mit ihren Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur

hinaus,

hinaus, wo für ihre dogmatiſchen Griffe nichts vorhanden iſt, was ſich faſſen und halten ließe. So laſſen ſich z. B. folgende Widerſprüche (Antinomien) auf dieſem Felde mit gleich ſtarken Gründen beweiſen. 1, a. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und iſt dem Raum nach in Grenzen eingeſchloſſen. b. Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt, ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums, unendlich. 2) a. Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt. b. Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben. 3) a. Die Kauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Kauſalität durch Freyheit zur Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig. b. Es iſt keine Freyheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur. 4) a. Zur Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil oder ihre Urſache ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt. b) Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt noch auſſer der Welt, als ihre Urſache. —— Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die

Freyheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daseyn Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig (eigene Worte Kants S. 781 der fünften Auflage der Kritik der V.) das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weiß ich schon zum Voraus völlig gewiß, daß er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu seyn glaubte, sondern weil mich transscendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrath unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können."

Nachdem nemlich Kant durch seine Kategorien dem Verstande die Macht eingeräumt hatte, eine Menge wichtiger Begriffe durch sich selbst zu bilden und nach ihnen die Welt zu hofmeistern, schneidet er doch alle Anwendung dieser Begriffe auf die Lehre von Gott, von Unsterblichkeit und Freyheit des Willens ab. Er macht Gott, moralische Freyheit und Unsterblichkeit zu bloßen Ideen, über deren Wirklichkeit sich durchaus nicht nach der Tafel der Kategorien philosophiren lasse. Diese Ideen sind nichts Anderes als regulative

Prinzipien des Denkens, denen man kein wirkliches Substrat nachweisen kann. Die menschliche Erkenntniß fängt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dieser dreyen Elemente Erkenntnißquellen a priori hat, die beym ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, also nichts Gewisses von Gott, moralischer Freyheit, und Unsterblichkeit erforschen könne.

So mag es z. B. wohl erlaubt seyn, das Daseyn eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein, sich so viel herausnehmen, daß man sogar sage, ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit; denn was man als schlechthin nothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muß auch die Erkenntniß absolute Nothwendigkeit bey sich führen. Aber diese unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die mensch-

liche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.

Während aber die theoretische Vernunft über Gott, moralische Freyheit und Unsterblichkeit gar nichts Bestimmtes zu sagen weiß, werden sie von der praktischen Vernunft in vollem Glanze aufgestellt. Denn es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unsern höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem oder in einem andern Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt

nicht sichtbare aber gehoffte Welt, sind die herrlichsten Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beyfalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen. Glückseligkeit in dem ganzen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darinn wir uns nach den Vorschriften der praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen. Es muß also etwas vorhanden seyn, das als oberste Ursache diese allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält, und vollführt. Diese Moraltheologie hat nun den Vorzug vor der speculativen Theologie, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige denn uns davon überzeugen kann. Denn wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß

allgewaltig ſeyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen ſey; allwiſſend, damit er das Innerſte der Geſinnungen und deren moraliſchen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfniſſe, welches das höchſte Weltbeſte erfordert, nahe ſey; ewig, damit in keiner Zeit dieſe Uebereinſtimmung der Natur und Freyheit ermangele u. ſ. w.

Alſo mit der Exiſtenz Gottes iſt zugleich unſere moraliſche Freyheit geſetzt. Wir werden, ſo weit praktiſche Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil ſie Gebote Gottes ſind, ſondern ſie darum als Gebote Gottes anſehen, weil wir dazu innerlich verbunden ſind. Wir werden nur in ſofern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu ſeyn, als wir das Sittengeſetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen ſelbſt lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeſte an uns und an andern befördern. Denn wir ſollen nur das thun, wodurch wir würdig werden, glücklich ſeyn. So wird alſo durch das Ideal des höchſten Gutes Gott, Freyheit des Willens, und Unſterblichkeit geſetzt. Denn das höchſte Gut iſt nicht immer in dieſem Leben zu erreichen: es muß alſo noch ein Leben geben, wo dieſe Erreichung wirklich wird, d. h. wir müſſen vermöge unſerer ſittlichen Natur unſterblich ſeyn. Auch müßte nach der Analogie mit der Natur lebender Weſen in dieſer

Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportionirtes mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, sondern als seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sey, zu urtheilen, der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf seyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornemlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß letztere sogar das bloße Bewußtseyn der Rechtschaffenheit der Gesinnung, bey Ermangelung aller Vortheile, selbst sogar des Schattenwerks von Nachruhm, über alles hochschätzen lehrt, und sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile, zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtseyn einer Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, sammt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt

immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen.

Die ganze Zurüstung der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennt, ist in der That auch nur auf diese drey Probleme (Gott, moralische Freyheit, und Unsterblichkeit) gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nemlich, was zu thun sey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck (Ideal des höchsten Guts) betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bey der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur auf das Moralische gestellt. So ist also überhaupt die menschliche Neugierde, in so fern sie sich als Philosophie äussert, an das Gewissen gewiesen; die Vernunft ist, in speculativer Hinsicht durchaus ohne feste Ueberzeugung; und was Wahrheit ist, läßt sich durchaus nur aus der moralischen Anlage der Menschheit erschließen. —

Wir haben so getreu, als möglich, die Kantische Philosophie in ihren Hauptzügen dargestellt. Wer auch von seiner Naturlehre und seinen übrigen Behauptungen unterrichtet seyn will den verweisen wir auf seine Kritik der prakt Vernunft 1785, seine Anfangsgründe de Naturwissenschaft 1786, s. Kritik de Urtheilskraft 1787. 1790. seine Sitten- und Rechtslehre 1797 u. s. w.

II. Kritik der Kantiſchen Philoſophie.

Man kann Kants Werke nicht wohl ohne Lächeln leſen. Hat wohl der Mann wirklich nicht höher ſteigen können? Es iſt unbegreiflich wie er ſo manches Neue erblickt und doch das, was ganz nahe daneben liegt, wie blind überſieht. Er macht bekanntlich einen großen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, aber nicht alles iſt ſynthetiſch, was er dafür hält. So iſt z. B. der Satz $7 + 5 = 12$ analytiſch nicht ſynthetiſch, wie Kant ſagt, denn ſobald ich einzelne Zahlen wie 5 und 7 ſetze, ſetze ich auch eine unendliche Reihe des Fortgangs der Zahlen, wodurch ich nothwendig auf 12 hingetrieben werde; ich analyſire alſo hier.

Zur Zeit, als Kant hervortrat, galt er allerdings für ſchwer. Die Neuheit ſeiner Behauptungen machte Viele verwirrt, die Schärfe ſeines Raiſonnements ſtach gegen die vorige Flachheit zu ſehr ab. Schale und ſchwache Köpfe hatten ſich damals in die philoſophiſche Herrſchaft getheilt, und auf Schulen und Univerſitäten ward man leicht dahin gebracht, ſich mit dieſer Flachheit zu begnügen, wenn nicht etwa ein verborgener Genius vor ſolchem Trug warnte. Der gothiſche Kant mußte alſo ſchwer erſcheinen. Daß er einen neuen kräftigern Ton in der Philoſophie angab, bleibt ihm immer Verdienſt. Er war es

wirklich, der die Philosophie zuerst wieder zu einiger Allgemeinheit und Schärfe zurückführte. Der christliche Dogmatismus hatte vor ihm unvermerkt den Grund und Boden der Philosophie erobert; Kant wagte es zuerst wieder, nach unabhängiger Wahrheit zu forschen. Seine Antinomien machen ihm in dieser Hinsicht ewige Ehre. Aber eigentlich machte er doch mehr verwirrt, als aufgeklärt. Es dämmerte ihm immer nur ein halbes Licht. Es war ein Hauptfehler seiner Philosophie, daß er durch die praktische Vernunft das wieder aufbauen wollte, was er durch die theoretische umgestoßen hatte. Man studierte sich durch ihn in eine gewisse Peinlichkeit ein, daß man weder weiter vor noch wieder zurück konnte, und sich doch auf dem erstrebten Punkte nicht wohl befand. Viele versuchten es, die Moral, das Recht, und die Schönheit nach seinen Prinzipien neu zu begründen: welche Sonderbarkeiten hierdurch zum Vorschein kamen, ist bekannt. Das Princip einer unendlichen Bildsamkeit, das später die Schellingsche Schule so sehr in Aufnahme brachte, fehlt der Kantischen ganz: mit dem kategorischen Imperativ, mit dem Gefühl der Lust und Unlust kommt man in aller Ewigkeit nicht vorwärts.

Aber trotz dieser Befangenheit fühle ich mich dennoch zuweilen auf diese Philosophie zurückgetrieben. Ich möchte so gern in ihr unwiderleglich die Grenze unsers Wissens und Nichtwissens verzeichnet finden, wenn ich in den neuesten Phi-

phemen den Anker der Zuversicht nicht befesti-
kann, und so komme ich immer wieder auf sie
ück, um dafür nur desto herber zurückgestoßen zu
den. So sehnt man sich in der bunten Welt
ie beschränkten Thäler der Heimath zurück, in
en man doch nie wieder heimisch werden kann!
n diese ihre mindere Anmaßung erhält ihr
und da noch einen Freund, ob sich gleich viele
deßwegen zu ihr bekennen, weil man mit ihr
am Leichtesten als Philosoph darstellen kann.
onders sind ihr die dogmatischen Theologen
ethan, und das hat seinen guten Grund.

Man kann sagen, die Kantische Philosophie
sowohl von innen als von aussen höchst mân-
gaft. Von innen, weil sie ihre Behauptun-
weder erweist noch in Zusammenhang bringt,
unter verschiedenen Benennungen einerley
genstände abhandelt. So ist z. B. die Cate-
gentafel weder erwiesen noch mit andern Grund-
n in Zusammenhang gesezt, und eines Theils
ts als die wiederhohlte transcendentale Aest-
k (man muß nemlich schon zählen können,
in die transsc. Aesthetik gehört, wenn man
die unbestimmten Begriffe von Vielheit
Allheit kommen, überhaupt auch die Ein-
t kennen soll) andern Theils aber in Hinsicht
Realität und Wirklichkeit entweder ganz eins,
doch nur grammatisch verschieden, wie ich
es bereits in meiner skeptischen Logik (Coburg
Sinner 1819, S. 60.) angedeutet habe.
n aussen ist diese Philosophie mangelhaft,

weil sie der Natur ihre Haupteigenschaften raubt, und den Geist nur als bloßes Fachwerk, in welches der unförmliche Weltstoff hineingeschoben wird, anerkennet, daher sie auch in den Hauptaufgaben aller Philosophie zu keiner Befriedigung kommen kann, und eine unversiegbare Quelle zu flachem Raisonnement jeder Art wird. Um sich von Lezterem zu überzeugen lese man nur Jacobi's Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1822. Nicht zu übersehen ist jedoch, daß neuerdings mehrere Kantische Behauptungen in der Hegelischen Schule rühmlich hervorgehoben wurden. So wird z. B. in Rixners Geschichte der Philosophie III, 289 als ein Hauptverdienst Kants der Grundsatz seiner Kritik (Elementarl. II Th., 1. Abth. I Buch. 2 Hauptst. §. 16—18) bezeichnet, welcher besagt "daß alle Gegenstände als angehörig demselben Weltganzen der Erfahrung, und folglich das subjective Ich sowohl als auch die demselben gegenüberstehende Welt als zweytheilige Erscheinung und Product des einen und selbigen an Sich zu achten seyen," indem hieraus das Schellingsche Identitäts-System oder die Alleinslehre der sich selbst wissenschaftlich begreifenden Vernunft hervorgegangen sey. — So behauptet auch Herr Hegel selbst (Vorrede zur Wissenschaft der Logik I, XXIII) daß Kant die Dialektik höher gestellt habe, gehöre unter seine größten Verdienste, er

be ſie nemlich als ein nothwendiges Thun
r Vernunft hervorgehoben.

Dem zu Folge hat nun auch die Logik der
geliſchen Schule an der Dialectik einen
eyten integrirenden Theil, welcher in zwey
ſten zerfällt, nemlich I. in Erzeugung, Be-
chtung und Zerſtörung des Hauptirrthums
r gemeinen ſinnlich-verſtändigen Erkenntniß-
iſe, und II, in Nachweiſung des poſitiven Re-
ltats, was unmittelbar durch dieſe Zerſtörung
wonnen wird. Die Gegenſtände, welche hier
alektiſch abgehandelt werden, ſind Raum und
eit, die Kategorien, und die aus ihnen
bildeten ſynthetiſchen Urtheile. Zur nä-
rn Anſicht wollen wir hier die zweyte Hälfte die-
: Dialectik aus Rixners Aphorismen der
ſammten Philoſophie, Sulzbach 1818.
and I, S. 239, mittheilen:

Nachweiſung des poſitiven Reſultats, was unmittelbar durch die Zerſtörung des gemeinen Scheinwiſſens gewonnen wird.

1) Vollendung der endlichen Erkenntnißweiſe zur unendlichen des adäquaten, die Gegenſätze in Einheit erfaſſenden Begriffes.

38. Die wahre Weſenheit, und weſenhafte Wahrheit der beyden Anſchauungsformen Zeit und Raum iſt nun eben dieſe: „daß Zeit und Raum in lebendiger Wahrheit erfaſſet, mehr als bloſſe ſubjective

Anschauungsformen einer wesen- und inhaltsleeren Abstraction, daß sie vielmehr die mit dem Wesen des Unendlichen selbst identischen, und von demselben realiter unabtrennbaren Bestimmungen seiner lebendigen und in ihm wesentlichen Ewigkeit und Allgegenwart seyen; welche zugleich mit der Idee oder Vernunfterscheinung des ersten unendlichen Seyns uns angeboren sind: und deren Erkenntniß uns eigentlich zu vernünftigen, des Ursprungs ihres eignen zeitentstandenen Seyns und Wissens aus Gott dem Unentstandenen und Unendlichen, Ewigen und Allgegenwärtigen, sich bewußten Wesen macht.

39. Darum müssen denn auch jene beyden Anschauungsformen in der Vereinigung mit der Wahrheit der göttlichen Wesenheit erfaßt, und nicht in der Trennug und Unlebendigkeit der leeren Abstraction ausser einander und ausser dem göttlichen Wesen festgehalten werden: denn dann erst vermögen sie eine wahrhaft-objective Erkenntniß des Wesens der Dinge zu begründen, dadurch der Philosoph recht unmittelbar und apodiktisch von der Wahrheit des nothwendigen Seyns, Gehaltenwerdens und Bestehens aller Dinge in der Ewigkeit und Allgegenwart des göttlichen Wesens sich überzeugt.

40. Gleichwie daher alle §. 15 — 20 gerügten Widersprüche einzig und allein

durch das einseitige Erfassen und unziemliche Auseinanderhalten der entgegengesetzten Bestimmungen jener beyden Anschauungsformen entstehen; so finden dieselben auch also gleich mit der Erwägung des continuirlichen Uebergehens und der dialektischen Fortbewegung die schlüßliche Aussöhnung und Ineinsbildung ihrer Diversität zur Identität.

41. Da also weder ein bestimmtes itzt in seinem einzelnen und abgetrennten Fürsichbestehen, ausser der einen unendlichen, alle itzt in sich beschliessenden Zeit, noch die immer werdende und sich stets fortbewegende unendliche Zeit ausser der ruhenden unbeweglichen Ewigkeit; weder die Ewigkeit ausser dem Einem ewigseyenden Wesen „ „ „ und auf gleiche Weise eben so wenig irgend ein Bestimmtes hier in seinem einzelnen und abgetrennten Fürsichbestehen, ausser dem einen unendlichen, alle hier in sich beschliessenden Raum; weder dieser unendliche Raum ausser der Allgegenwart des Einen ewigseyenden Wesens; noch endlich die Allgegenwart, ohne und ausser dem Allgegenwärtigen seyn kann: so ist dann abermal offenbar, daß jedes Einzelne, zeitentstandene, und räumlichbegränzte endliche Seyn durchaus nur als angehörig dem einen unvergänglichen Alleins; jedes zeitliche nur als die Darstellung eines Ewigen, jedes körperliche nur als die Of-

ſenbarung und Erſcheinung eines Geiſtigen der Wahrheit gemäß zu begreifen; in ſeinem vermeynten, von dem Alleins abgetrennten Seyn und Beſtehen aber, ganz leerer Schein und trügliches Nichtſeye.

42. Die wahre Weſenheit, und weſenhafte Wahrheit der Kategorienformen des ſynthetiſirenden, die Dinge in der ewig-nothwendigen und unveränderlichen Beſtimmung ihres ideellen Weſens zu begreiffen ſtrebenden Verſtandes iſt und beſteht dann abermal in der Einſicht „daß jene Kategorienbegriffe nicht etwa nur ſubjective Formen des endlichen Vorſtellungsvermögens, ſondern in Wahrheit die nur allein dem Geiſte in der innern Anſchauung zugängliche Weſenheitsbeſtimmungen ſeyen, welche nichts Geringeres als die jedem Wahrhaftſeyenden nothwendig aufgedrückte Form des einen unendlichen Seyns, (die da iſt Identität in der Diverſität, und Diverſität in der Identität;) enthalten.

43. Wären nämlich die jetzt genannten Kategorienbegriffe in der That nur ſubjective, der endlichen Erkenntnißweiſe eigene, und als ſolche uns angeborne Denk- und Begriffsformen, nach welchen ſich alle von uns denkbaren und erkennbaren Gegenſtände, wie

die in einem Spiegel erſcheinenden Dinge nach den Geſetzen desſelben richten müßten: dann ergäbe ſich hieraus zwar wohl die ſubjective Nothwendigkeit des Alſodenkens und Erkennenmüſſens; ohne daß ſich jedoch eine Nothwendigkeit des objectiven Alſoſeynmüſſens hieraus würde folgern, und noch weniger der Grund derſelben würde einſehen laſſen, wenn nämlich niemand weiter wüßte, noch anzugeben vermöchte, woher jene urſprünglichen Formen wären, oder was ſie in Wahrheit bedeuten ſollen? — Dagegen die Apodixis des objectiven Alſoſeynmüſſens ſogleich in die Augen ſpringt, wenn die Kategorienbegriffe, wie ſie auch in Wahrheit ſind, als die objectiven ewig-nothwendigen Beſtimmungen des wahren Weſens der Dinge erkannt werden; denen die Form der Identität in der Diverſität, und der Diverſität in der Identität, welche die Urform des göttlichen Weſens ſelbſt iſt, nothwendig eingeprägt, und an jedem derſelben auf eine eigenthümliche Weiſe ausgedrückt erſcheint.

44. Nicht die wahre und weſenheitliche Form des ideellen Weſens der Dinge, ſondern vielmehr eine bloße trügliche Scheinform ihres vermeyntlichen für ſich Beſtehens in der Endlichkeit abgeſondert und getrennt von der Un-

endlichkeit, und mithin von der Wahrheit, wird folglich erkannt und begriffen, wenn immer jene Kategorienbestimmungen, wie es in der gewöhnlichen formalen Logik zu geschehen pflegt, jede in der leeren Abstraction, und als unbewegliches an und für sich selbst bestehendes Moment, außer seinem Gegensatze, durch dessen Ineinsbildung allererst es zur Wahrheit des adäquaten Begriffes ergänzt wird, festgehalten werden will: woraus dann alle jene Widersprüche sich ergeben müssen, welche wir gerüget haben.

45. Endlich ist auch die wahre Wesenheit und wesenhafte Wahrheit der synthetischen, die Erfahrung anticipirenden, und ihre Möglichkeit bedingenden Urtheile weder in der einseitig erfaßten Thesis, noch in der einseitig erfaßten Antithesis, sondern lediglich nur in der die Versöhnung und Ineinsbildung beyder enthaltenden und aussprechenden Synthesis enthalten.

46. Das wahre Axiom der mathematischen Anschauung ist daher: daß alles Zähl- und Meßbare ein Unbestimmtes im Bestimmten, und ein Bestimmtes im Unbestimmten (ein Discretes (Unterscheidbares und Unterschiedenes) im Continuum (Ununterscheidbaren), und ein Continuum (Ununterscheidbares) im Discreten (Unterscheidbaren und Unterschiedenen), ein

Unendliches im Endlichen, und ein Endliches im Unendlichen seye.

47. Wornach dann auch die Folgerungen zu berichtigen: a) daß jede zähl- und meßbare Größe in Wahrheit durch Minimen zu Stande komme, die aber nicht außer, sondern ineinander bestehen, auch nicht ruhen, sondern stets in einander übergehen, b) daß jede Größe zwar Unterschiede der Theile ohne Ende zulasse, diese Unterschiede aber nur denkbare seyen, die das Continuum selbst nicht aufheben oder unterbrechen; c) daß jede Größe zwar wohl ins Unendliche, aber doch immer nur in concreto innerhalb bestimmter Schranken wachsen oder abnehmen möge; d) daß alles, was bloß durch den äußern Unterschied des jetzt oder hier von Anderm unterschieden ist, dem Wesen nach gar nicht von jenem unterschieden seye.

48. Das wahre Axiom der physischen Wahrnehmung ist; „daß das unmittelbar Wahrnehmbare, weder das Seyende an sich, noch auch das reine Nichts an sich; sondern gerade nur das Seyende als eine bestimmte endliche Kraftäusserung, mithin ein Seyn im Nichtseyn und ein Nichtseyn im Seyn ist."

49. Demnach sind die Folgerungen dieses zweyten Axioms gleichfalls dahin zu berichtigen: a) daß jeder Moment des Zeitlebens nicht bloß die Gegenwart, sondern in dieser auch Vergan-

genheit und Zukunft in sich begreife; und so auch umgekehrt, jede Vergangenheit und Zukunft, gar nichts Anderes denn Gegenwart seyn könne; folglich alle drey Momente im Wesen in einander seyen, und nur in der Betrachtung auseinander fallen; gleichwie ja auch die unendliche, schrankenlose Zeit selbst dem Wesen nach in die Ewigkeit, und nur für die Betrachtung dem Wechsel und der Vergänglichkeit nach ausser die Ewigkeit falle; b) daß die Intension der Empfindung, die Extension derselben, noch auch umgekehrt „ „ „ c) und eben so der Uebergang des quantitativen Unterschiedes in qualitative Verschiedenheit, die Reduction der letztern auf den erstern nicht ausschließe, sondern vielmehr einschließe.

50. Die Wahrheit des dreyfachen Zusammenhangs des Zugleichbestehens, Aufeinanderfolgens und Einanderausschließens besteht dann eben auch wieder darin, daß die Substanz und das Accidenz; die Ursache und die Wirkung; und das Ganze und die Theile weder bloß in der Diversität als schlechthin außer einander und jedes dieser Momente starr und abgesondert für sich allein bestehend, und einander entgegesetzt, ohne zugleich auch ihre Ineinsbildung in der Identität zu beachten; noch bloß in der Ineinsbildung als schlechthin ohne ihren for-

alen Unterſchied erfaßt und feſtgehalten werden, ndern daß vielmehr beydes, ſowohl die Iden- tät in dem Unterſchiede, als auch der nterſchied in der Identität als das gentlich Weſenhafte anerkannt werde.

51. Demnach ſind dann abermals die Fol- rungen aus dem einſeitig-erfaß- n Grundſatze der Subſtantialität hin zu berichtigen: a) daß das Seyn eben ſo nig außer dem Werden, als das Wer- n auſſer dem Seyn; und die Verwand- ng außer dem Unwandelbaren, als das nwandelbare außer der Verwandlung n könne; b) daß alle Veränderung des Entſte- ns und Vergehens, der Zeugung und der Zer- rung der Erſcheinung, allemal auch nothwen- g das Weſen, aber nur als Erſcheinendes mit be- eiffe; c) daß alle Bewegung nur alsdann, wenn außer dem Ruhenden; ſo wie umgekehrt alle uhe, wenn ſie außer dem Bewegten feſtgehalten rden will, ſich ſelbſt widerſpreche: was gleicher- eiſe der Fall iſt, wenn die Momente der Zeit oder s Raums bloß allein in ihrem discreten Auſſer- nander feſtgehalten, und nicht auch zugleich in ih- m continuirlichen Ineinanderſeyn erfaßt werden.

52. Die Folgerungen aus dem rundſatze der Cauſalität ſind ferner in Wahrheit alſo zu verſtehen: a) daß Urſache und Wirkung weder bloß außer einander, noch auch

bloß in einander bestehen; sondern das lebendige Wesen ihres Zusammenhangs eben der stäte Uebergang des einen Moments in das andere seye; d) daß alles Werden in der That aus einem Nichtseyn, aber nur aus einem relativen, nicht aus einem absoluten Nichtseyn zu erklären; — c) daß jede Nothwendigkeit eine Wurzel der Freyheit und d) jede Freyheit eine Wurzel der Nothwendigkeit voraussetze.

53 Die Folgerungen endlich aus dem Grundsatze der Communication des Ganzen und seiner Theile, können in Wahrheit nur diesen Sinn gewähren: a) daß so wenig das Ganze die Theile zusammen je aus- sondern vielmehr nothwendig einschließt, wiewohl diese sich einzeln untereinander ausschließen eben so wenig b) im Weltganzen je ein Leeres ohne ein Volles, ein Continuum ohne Absprung, ein Zufall ohne Nothwendigkeit, oder auch umgekehrt statt haben könne; wiewohl je eine dieser Bestimmungen in ihrem Fürsichbestehen erfaßt, die andere, ihr entgegengesetzte, nothwendig ausschließt.

54. Selbst die Wahrheit des logischen Grundsatzes der Gedenkbarkeit liegt nicht in dem festgehaltenen Unterschiede der drey auseinander gehaltenen abstracten Momente der Möglichkeit, Wirklichkeit und

Nothwendigkeit, sondern vielmehr einzig und allein in ihrer Ineinsbildung und den thätigen Uebergang aller drey in einander, wie es offenbar in der Lebendigkeit des adäquaten Begriffes eines jeden realiter Möglichen erhellet, das immer zugleich ein Wirkliches, und dort, wo es als Wirkliches auftritt, allemal auch als Hypothetisch-Nothwendiges sich erweiset.

55. Demnach ist der wesentliche Unterschied des wahren und adäquaten Wissens, von dem scheinbaren und unvollkommenen der bloßen Wahrnehmung, a) daß jenes, Erkenntniß einer Identität in der Diversität; dieses, immer nur Erkenntniß der Diversität in ihrem starren Fürsichbestehen; „ „ b) jenes, Vereinigung von Gegensätzen; dieses, immer nur Erfassung eines einseitigen Moments; „ „ c) jenes, apodiktisch, und folglich ein nothwendiges und unveränderliches Wissen des Alsoseynmüssens, sogar mit klarer Einsicht des Grundes dieser Nothwendigkeit; (wenn nämlich das Wissen die höchste Stufe der Vollendung erreicht hat:) — dieses, immer nur ein zufälliges, nur durch unmittelbare begrifflose Wahrnehmung beglaubigtes Wissen des unmittelbaren doch veränderlichen Alsoseyns ist; das keine Nöthigung des schlechthin und unbedingt Alsoseynmüssens enthält.

56. In wieferne nun alles menſchliche Wiſſen, das zufällige und veränderliche, (d. i. das empiriſche bedingte) ſo wie das nothwendige, und unveränderliche (d. i. das philoſophiſche oder mathematiſche) Wiſſen, nur durch die urſprüngliche (begriffsloſe oder mit Begriff verbundene) Anſchauung des Urſeyns und Urwiſſens ſelbſt, als die letzte Grundlage alles Selbſtbewußtſeyns möglich iſt, ſo iſt dann alles menſchliche mit Selbſtbewußtſeyn verbundene Wiſſen und Erkennen ein endliches partielles Streben nach der Theilnahme an dem unendlichen und abſoluten Wiſſen, d. h. nach der Theilnahme an dem Urwiſſen des göttlichen Verſtandes ſelbſt: und da dieſes Urwiſſen mit dem göttlichen Urweſen ſelbſt identiſch iſt; ein Streben nach der Theilnahme an dem göttlichen Weſen ſelbſt (indem der endliche Geiſt, das Ebenbild des Unendlichen, nach ſeiner Verklärung zum Urbilde ſich ſehnet, darinnen er allein ſeine Seligkeit finden kann.)

57. Auf gleiche Weiſe, in wieferne jedes endliche bedingte Seyn, nothwendig das erſte unbedingte Seyn, als weſentliche Grundbedingung und Grundlage ſeiner Möglichkeit und Gedenkbarkeit ſo

wohl, als auch seiner Wirklichkeit, und Verwirklichung voraussetzt, ist jedes endliche und bedingte Seyn abermal in Wahrheit nur als Theilvorstellung des unendlichen Seyns begreiflich.

58. Und hieraus fällt denn abermal in die Augen: daß so wie ursprünglich nur ein einziges absolutes und unendliches Seyn, also auch nur ein einziges unendliches Wissen, könne und müsse gedacht werden; aus welchem, in welchem, und durch welches alles übrige endliche Seyn und Wissen, als immerfortschreitende Entwicklung, Darstellung und Beweis seiner unendlichen Allmacht, Reichthum, Weisheit, Güte und Vollkommenheit geworden ist, und besteht.

59. Derjenige nun, der überall und in allen Dingen dieses höchste Eins, in allen endlichen dieses Unendliche, in allen veränderlichen und vergänglichen dieses Ewige und Unvergängliche zu schauen; und folglich in der Diversität die Identität, und umgekehrt in der Identität die Diversität, als von einander verschieden, und doch unzertrennlich mit mit einander in Eins gebildet zu erkennen vermag; folglich auch alles einzelne und empirische Seyn im Zusammenhange mit dem einen absoluten Seyn und Wissen zu erfassen, sich die Fertigkeit erworben hat:

der allein ist ein Philosoph, und im Besitze der qualitativen Wissenschaftslehre.

69. Dieser allein wird dann auch jedes besondere wissenschaftliche Fach, welches er sich etwa für die nächste Beschäftigung seines Lebens wählt, mit Geist und im liberalen Sinne (nicht als bloßes Handwerk) bearbeiten; und zugleich von dieser seiner Sphäre aus harmonisch in das Universum der übrigen Wissenschaften einzugreiffen vermögen."

Unter den vielen Schriften, welche zur Erklärung der Kantischen Philosophie herausgekommen sind, erinnern wir nur noch an einige seltener angeführte, und doch sehr brauchbare Werke:

System der kritischen Philosophie von Reeb, Frankfurt bey Andreä, 1795 und 1796, 2 Theile.

Kants Grundlegung zu der Metaphysik der Sitten in einer faßlichen Sprache dargestellt und geprüft von Kunhardt, Lübeck bey Bohn, 1800.

Fichteſche Philoſophie.

I. Grundzüge derſelben.

Daß Kant eine unvollendete Philoſophie aufgeſtellt habe, ſahen wir. Er hatte der Natur ihre wichtigſten Eigenſchaften genommen, und ſie dem menſchlichen Geiſte zugetheilt, er hatte Urſache, Zeit und Raum, Weſentliches und Nothwendiges von ihr getrennt, und ſie dennoch ſelbſt noch beſtehen laſſen: der Idealismus war durch ihn vorbereitet, aber noch nicht ausgeſprochen. Fichte trat nun auf, und ſprach den Idealismus keck über die Natur aus: nach ihm exiſtirt nichts Reales als das Ich oder der Geiſt, und die Welt iſt eine bloße Schranke und Negation.

Das Ich nemlich oder der Geiſt ſetzt ſich bey ihm ſelbſt, iſt alſo nicht geſchaffen noch weniger jemanden unterthan, und ſucht ſich nach allen Richtungen hin zu verbreiten. In dieſem Beſtreben wird es gehindert, es fühlt ſich in Schranken, und dieſe Schranken werden ihm zu einer Welt. Da dieſe Schranken, als dem Ich anklebend, geiſtiger Natur ſind, ſo iſt auch die Welt ſelbſt nichts als ein bloßer Gedanke, folglich hat das Univerſum ſelbſt auſſer dem Ich keine Realität. Es gibt

also kein Ding an sich, wie es Kant noch aufstellte, sondern die Welt ist nichts als Erscheinung, aber freylich eine nothwendige Erscheinung, denn das Ich setzt sich nothwendig eine Welt gegenüber. Ungeachtet also die Natur sowohl als unser Körper nichts als bloße Gedanken sind, so können wir sie doch nicht wegdenken, sondern, so fern wir an unsern Geist glauben, müssen wir auch an die Welt glauben; so fern wir uns geistig vorstellen, so fern müssen wir uns auch körperlich und in einer Welt vorstellen. Es hängt also nicht von unserer Willkühr ab, uns eine Welt zu denken, sondern wir müssen sie nothwendig denken, doch hat sie ausser dem Gedanken keine Realität.

Fichte nimmt also ein Reales an, macht es aber zu weiter nichts als zu einer nothwendigen Vorstellung: Kant hatte nichts Reales gelassen, denn Welt und Gottheit konnten bey ihm mit gleichen Gründen bewiesen und vernichtet werden: Fichte dagegen nimmt das Ich als reell an, und insofern auch die Welt. Aber Gott? —

Die Fichtesche Philosophie behauptet, daß sich die Welt wie ein Traumbild aus unserm Geist (aus dem Ich) ablöse, und also auch nicht mehr Realität wie ein Traumbild habe. So wie jeder Einzelne während des Schlafs seine eigenen Träume hat, so träumen alle Menschen, die sich auf irgend einem Punkt (Erde, Planet) bey einander

en, ihren gemeinſchaftlichen Traum, und
as iſt nun dieſer Planet mit allen Sons
owohl als mit ſeiner eigenen Geſtaltung
llen auf ihm vorfallenden Begebenheiten.
o wenig wir während des Träumens ſelbſt
denken, daß uns unſer Geiſt ein Trugbild
ckelt, ſo wenig fällt es uns im Wachen ein,
elt für ein Trugbild zu halten. Bloß der
ſoph iſt der kluge Kopf, der es weiß, daß
elt ein bloßes Traumbild iſt, und er hat
re Arten, dieſes zu beweiſen.
erſt ſind ihm die Wahnſinnigen ein Beweis,
der Welt keine Realität iſt. Der Geiſt
ch) der Wahnſinnigen hat ſich von der all
nen Träumerey, in welcher alle Menſchen
gen ſind, losgeriſſen, und ſich eine eigene
erträumt. In dieſer beſonders geträumten
iſt der Wahnſinnige zu Hauſe, in ihr lebt
if ſie beziehen ſich alle ſeine Vorſtellungen
a wir Andere von dieſer ſeiner Welt nichts
, ſo erſcheint er uns freylich als ein Irrer.
er iſt im Grunde eben ſo geſcheidt als wir,
eweiſt, daß unſere Welt wenigſtens für ihn
Realität hat. Wir glauben, auf jeden
chen mit offenen und geſunden Sinnen müſſe
Zelt einwirken, aber eben an dem Wahn
gen ſehen wir, daß dieſe Annahme falſch iſt:
at überall die Welt keine andere Macht und
tät, als die wir ihr ſelbſt (freylich ohne daß

wir es selbst gewahr werden) einräumen. Die Nachtwandler zeigen dieselbe Erscheinung in anderer Hinsicht. Während sie schlafen, und also von aussen keine Eindrücke empfangen können, um zu wissen, wo sie sind, gehen sie doch überall wie bekannt herum; sie schlafen, und klettern doch auf den Dächern herum, ohne zu fallen. An ihnen sieht man also, daß die vermeinten Eindrücke von aussen eine bloße Täuschung sind, und daß der Geist ihrer eigentlich nicht bedarf, sondern sogar mit geschlossenen Sinnen sich gut und richtig in die Welt zu finden weiß: die Welt muß also nichts Reales sondern ein bloßes Bild unsers Geistes seyn, in dem er von und für sich selbst heimisch und bekannt werden kann.

Aber nicht an diesen gemeinen Erscheinungen allein sondern auch durch philosophisches Raisonnement läßt sich beweisen, daß die Welt nichts sey, als ein bloßes Traumbild.

Sobald nemlich der Philosoph ein System aufstellt, das alle Erscheinungen aus der vorausgesetzten Idealität der Dinge vollständig erklärt, das in sich selbst geschlossen und streng wissenschaftlich ist, so muß diese anfangs bloß hypothetische Idealität zur wirklichen und nothwendigen werden. Die Wissenschaftslehre ist nun ein solches System, daher ist auch die Idealität aller Dinge erwiesen.

Also die Wissenschaftslehre ist ein Beweis, daß

an der Welt keine Realität ist, daß uns mit der Welt ein bloßes Trugbild vorgegaukelt wird. Fichte sammt seinen Jüngern hat darüber Folgendes vorzutragen.

Kant hat, beginnen sie, das Denken als Denken zergliedert (in den Antinomien, Kategorien u. dgl.) und statt Wahrheit nichts als Widersprüche hinterlassen. Wenn also diese große Zergliederung des Denkens zu nichts als zu Widersprüchen führt, so folgt, daß man einen andern Weg zur Wahrheit einschlagen müsse, als der des bloßen Denkens. Die Vernunft, dies geistige Vermögen voll innerer Einheit, kann unmöglich zu Widersprüchen führen. Das Denken muß also nicht die höchste Eigenschaft der Vernunft, sondern nur eine von niederer Art seyn. Vielleicht ist das bloße Setzen an und für sich, oder das Behaupten ohne allen weitern Grund der höchste Charakter der Vernunft. Ja, dieses absolute Setzen ist gewiß der höchste Charakter der Vernunft, wenn sich daraus das Denken vollständig erklären, und mit allen seinen Widersprüchen auflösen läßt. Ein Versuch der Art ist die Wissenschaftslehre. Von der einen Seite sieht sie, wie das absolute Setzen wirklich der Vernunft eigen ist, von der andern zeigt sie, wie aus dem absoluten Setzen das Denken vollkommen als eine niedrigere Geisteshandlung erklärt werden könne.

Es ist also hier nicht die Rede von einer Seele, noch weniger von den metaphysischen Eigenschaften eines Geistes, sondern von bloßen Ge-

danken oder geiſtigen Thathandlungen. Denn da wir von nichts als von Gedanken wiſſen, ſo können wir auch nichts von der über das Denken hinaus liegen ſollenden Seele wiſſen. Wir bleiben bloß bey Gedanken oder geiſtigen Operationen ſtehen, und vergleichen dieſe mit einander — wir fragen, ob alle geiſtige Operationen im Denken beſtehen, oder ob es noch höhere geiſtige Operationen als das Denken geben kann. Da erfahren wir denn, daß das Denken (das Subjektive) und die ihm entgegenſtehende Welt (das Objektive) nur auf einem niedrigern Standpunkt Realität und Sinn haben, und ſo wie das ihnen coordinirte Wollen auf dem höchſten Standpunkte verſchwinden; daß dieſer höchſte Standpunkt das abſolute Setzen (ſchlechthin Behaupten) der Vernunft iſt, worinn und womit alle Realität begriffen wird; und daß auch alle Beſtrebung des Ichs dahin geht, ſich aus dem Denken und der Welt (als dem niedrigern Standpunkt) zu dem reinen und abſoluten Seyn zu erheben.

Die Wiſſenſchaftslehre zeigt an dem erſten beſten logiſchen Satz, daß das abſolute Behaupten der Grundcharakter des Ichs iſt, ja daß es ſelbſt nur in ſo fern exiſtirt als es ſich ſelbſt ſetzt. Sie ſtellt daher Folgendes als den erſten und ſchlechthin unbedingten Grundſatz alles menſchlichen Wiſſens auf: „Das Ich ſetzt urſprünglich ſchlecht-

schlechthin sein eigenes Seyn," oder mit andern Worten: „Wir Menschen sind schlechthin, weil wir sind, und sind schlechthin was wir sind, beydes für unser Ich." Es ist also an keine Erschaffung des Ichs (der Seele) noch weniger an ein höheres Wesen, unter dem es steht, zu denken, sondern es existirt bloß für sich selbst oder durch sich selbst. Aber so wie dieser Grundsatz sowohl seinem Gehalte als seiner Form nach unbedingt ist, so kann es noch einen zweyten geben, der bloß der Form nach unbedingt ist, und einen dritten, der bloß dem Gehalte nach unbedingt ist. Dieser zweyte Satz ist der: „Dem Ich (der Seele) wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich (eine Welt)"; und der dritte: „Ich setze im (absoluten) Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." So wie nemlich das Ich sich schlechthin setzt, eben so schlechthin setzt es eine Welt, aber dieses Setzen (Behaupten) einer Welt ist eine niedrigere Operation, und fällt nicht im reinen und absoluten Ich vor, sondern in dem gemeinern. Es giebt also ein doppeltes Ich, ein höheres und ein niedrigers: im höchsten Ich ist ausser dem Ich gar nichts zu bemerken, und nur im niedrigern Ich findet man eine Welt entgegen stehend. Das Subjektive (niedrige Ich) und Objektive (die Welt) gilt also nur so lange, als das absolute Ich will; mithin hat das Denken und die Welt keine absolute Realität. Das

rein Abſolute iſt der Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven. Dieſe beyden Beſtimmungen ſind daher auf dem höchſten Standpunkte als die entgegengeſetzten Pole der ſchlechthin Einen, abſoluten Urkraft anzuſehen. Zwiſchen dem Ich und Nicht-Ich (dem urſprünglichen Subjektiven und Objektiven) hat folglich kein qualitativer, ſondern bloß ein quantitativer Unterſchied ſtatt. Hebt man dieſen in Gedanken auf, ſo iſt gar nichts mehr zu unterſcheiden: das Subjektive und Objektive iſt durch den abſoluten Indifferenzpunkt verſchlungen. Wir ſagten: in Gedanken, denn das reine und abſolute Ich iſt eine bloße Idee, die nur zur Erklärung des empiriſchen Ichs (des menſchlichen Bewußtſeyns) unumgänglich nöthig iſt. Man denke ſich dies reine oder abſolute Ich (ſo drückt ſich Fichte ſelbſt in Nro. 46 des Intell. Blatt. der Erlang. Lit. Zeit. vom Jahre 1800 aus) wie den mathematiſchen Punkt. Der mathematiſche Punkt iſt eine bloße Idee, und äuſſerlich nicht darſtellbar, aber er muß zur Erklärung eines jeden, mit der Kreide oder ſonſt auf eine Art gezeichneten Punktes nothwendig vorausgeſetzt werden. Das empiriſche Ich (der einzelne Menſch) iſt ein ſolcher gezeichneter Punkt, der aber zu ſeiner philoſophiſchen Erklärung den reinen oder bloß in der Idee gedachten Punkt (das abſolute Ich) vorausſetzt. Der Sinn des Satzes: „das Ich ſetzt ſich ſchlechthin“ iſt alſo ſo zu faſſen: Es iſt in demſelben nicht die Rede von dem im wirklichen

Bewußtſeyn gegebenen Ich, denn dieſes iſt nie ſchlechthin, ſondern ſein Zuſtand iſt immer entweder unmittelbar oder mittelbar durch etwas auſſer dem Ich begründet; ſondern von einer Idee des Ichs, die ſeiner praktiſchen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unſer Bewußtſeyn unerreichbar iſt, und daher nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philoſophiſchen Reflexion) vorkommen kann. Ohne jene Idee aber wäre auch das gemeine Ich nicht möglich. Denn es ſtrebt von allen Seiten nach der Realiſirung jener abſoluten Idee, und Leben und Wiſſenſchaft iſt nichts Anderes als das Beſtreben, ſich dem Abſoluten immer mehr zu nähern.

Aus dieſer Unterſcheidung des Ichs in das reine und empiriſche kann nun das ganze Bewußtſeyn d. h. der ganze Inbegriff der Vorſtellungen von Geiſt und Welt erklärt werden. Die Wiſſenſchaftslehre iſt eine ſolche Erklärung.

In dem ganzen theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre wird gezeigt, daß der gewöhnliche Idealismus und Materialismus in allen Stufen, die ſie erſteigen mögen, auf offenbare Widerſprüche hinauslaufen. Daher führt die Wiſſenſchaftslehre einen Idealismus auf, der Subjek-

tivität und Objektivität nicht absolut entgegengesetzt, sondern nur die beyden entgegengesetzten Pole einer und eben derselben Indifferenz seyn läßt. Fichte stellt Ichheit und Natur als Formen des Seyns auf, unter denen das schlechthin Eine und Absolute erscheint: die Entgegensetzung beyder ist nur scheinbar. Das absolute Ich ist der Indifferenzpunkt, worin alle Subjektivität und Objektivität in Eins zusammen fällt. Die Vorstellungen von einer Natur kommen also nur scheinbar von aussen in das Ich. Aber das absolute Ich ist nur bloß Idee, nicht realisirt vorhanden, obgleich ohne diese ideale Absolutheit schlechthin kein Bewußtseyn möglich ist. Durch die Tendenz nach dem schlechthin Absoluten entsteht das Anschauen oder die productive Einbildungskraft, wodurch wir das Afficirtseyn, als etwas unserm übersinnlichen Charakter Widersprechendes, nothwendig aus uns selbst heraustragen, und so eine Welt, als einen bestimmt erfüllten Raum, produciren. Aber das Wirken des menschlichen Geistes ist nicht bloß centrifugal sondern auch centripetal, wir gehen wieder in uns selbst zurück, und so entsteht der Geist oder die der Welt gegenüber stehende Reflexion. Ehe wir also zum Denken oder zur Reflexion kamen, waren in unserm Ich schon eine Menge geistiger Operationen vorgegangen, wodurch die Welt und wir selbst gesetzt wurden; aber wir wurden

uns dieſer Operationen nicht bewußt. *) Erſt wenn der Geiſt wieder in ſich zurück geht, ſetzt er ſich als ein reflektirendes, denkendes Weſen, und jetzt erſt werden wir unſerer ſelbſt bewußt.

Derjenige Philoſoph alſo, der nur bis zum Denken oder bis zum Reflexionspunkt geht, wie Kant, hat die Wahrheit noch nicht gefunden, alle Thatſachen des Bewußtſeyns noch nicht entdeckt. Nur wer über den Reflexionspunkt hinaus geht, kann das Bewußtſeyn erklären. Die Wiſſenſchaftslehre iſt eine ſolche Philoſophie, eine ſolche Erklärung. Aus jenen oben angegebenen dreyen Grundſätzen ſucht ſie das Bewußtſeyn vollſtändig zu erklären. Ueber dieſe in der Wiſſenſchaftslehre vorgetragene Erkenntniß (ſagt Fichte ſelbſt) geht keine Philoſophie, aber bis zu ihr zurückgehen ſoll jede gründliche Philoſophie, und ſo wie ſie es thut, wird ſie Wiſſenſchaftslehre. Und ſo iſt denn das ganze Weſen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erſchöpft. Urſprüngliche Idee unſers abſoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns ſelbſt nach dieſer Idee: Einſchränkung nicht dieſes Strebens, aber unſers

*) Kant hatte nach der oben angeführten Stelle (Kritik der V. S. 870) Veranlaſſung hierzu gegeben, indem er über die Vorſtellungen mit Bewußtſeyn Vorſtellungen überhaupt als Gattung ſetzte.

durch dieſe Einſchränkung erſt geſetzten wirklichen Daſeyns durch ein entgegengeſetztes Prinzip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unſere Endlichkeit: Selbſtbewußtſeyn und insbeſondere Bewußtſeyn unſers praktiſchen Strebens: Beſtimmung unſerer Vorſtellungen darnach: (ohne Freyheit, und mit Freyheit) durch ſie unſerer Handlungen, — der Richtung unſers wirklichen ſittlichen Vermögens: ſtete Erweiterung unſerer Schranken in das Unendliche fort. — In dieſem Syſtem iſt alſo die Unſterblichkeit vorzüglich begründet, und das Loos des Menſchen iſt eine immer größere Veredlung durch den langen Verlauf der Ewigkeit hindurch.

Dafür aber kommt die Natur deſto geringer durch. Die Natur iſt hier eine todte Sinnenwelt und bloßer Niederſchlag der Reflexion, ein durchaus nichtiges und ganz und gar ungöttliches Scheinweſen; bloß Hemmung und Schranke des ſich ins Unendliche fort entwickelnden Geiſtes. Es iſt hier gar nicht an ein belebtes und beſeeltes Weſen (wie bey Herrn von Schelling) zu denken. Der Menſch ſteht aber dafür auf einer höhern Stufe, die Tendenz geht beynahe zum Stoizismus, obgleich Fichte ſelbſt zwiſchen dieſem und ſeinem Syſtem noch einen Unterſchied macht. Er ſagt nemlich: „Die Wiſſenſchaftslehre unterſcheidet ſorgfältig abſolutes Seyn und wirkliches Daſeyn, und legt das erſtere bloß zum Grunde, um das letztere erklären

zu können, und unterscheidet sich dadurch von dem Stoizismus. Im consequenten Stoizismus wird die unendliche Idee des Ichs genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenügsam und unbeschränkt und es werden ihm alle Prädikate beygelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Aber dieser Stoizismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewußtseyns nicht erklären."

Die Natur ist demnach nichts Unabhängiges, nichts Ewiges; sie existirt nur durch das Ich, welches sie producirt hat. Das gemeine (empirische) Ich weiß von dieser Produktion nichts, und denkt sich daher die Natur oder die Dinge als unabhängig: es glaubt, nur durch die Sinne erhalte es die Eindrücke und Vorstellungen von aussen. Aber schon die Sinne gehören der Welt zu, und sind, so wie der ganze Körper, ein Theil der bewußtlosen Produktion des Ich. Sobald ich eine Welt durch mich producire, habe ich zugleich meinen Körper mit producirt. Auch der Körper ist so nichtig und vergänglich wie die Welt. Als ich einst zum Daseyn durch mich selbst kam, begriff sich mein Geist in dieser neuen Lage nicht: er gieng ausser sich heraus, und fand durch dieses Heraustreten aus sich selbst

eine Welt und sich selbst als Körper; aber dunkel und unbehülflich dünkte er sich, er zerfloß fast in den neuen Bildern, und erkannte sich demnach als Kind, als eine unbehülfliche Existenz. Ein anderes Ich erschien ihm da als Vater, ein anderes als pflegende Mutter, die ihn, das junge unbehülfliche Ich, auf den Armen trugen und nährten. Diese Erscheinungen waren nothwendig. Sobald sich das Ich als in einer Welt erschien, mußte es sich dadurch im Zusammenhang mit derselben denken, daß es Eltern und Vorfahren von sich annahm: denn es ist ein Gesetz des Bewußtseyns, daß in der Welt nichts durch einen Sprung entsteht, sondern das Wichtigste wie das Unwichtigste von einem Ursprunge durch ein Vorhergehendes anheben muß. Aber der Körper hat ausser diesem nothwendigen Gedanken nichts Reelles, sondern ist bloßer, wenn gleich nothwendiger Schein.

Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird also bey Fichte die Welt gemacht. Das Ich, welches die Welt macht, ist ein bloßes Thun, eine Thätigkeit, aber keine durchaus unendliche, sondern eine zugleich endliche; dieses endliche Ich, diese endliche Vernunft ist eben dadurch endlich, daß sie sich in der Welt erblickt, denn ihre eigene Endlichkeit ist eben die Welt. Dieselbe Bewandtniß, die es mit den Eindrücken von aussen hat, hat es auch mit den Einwirkungen des Ichs auf die Natur: sie sind nichts als Täuschung.

Das Ich ist ein Bewußtseyn. Es giebt aber kein Bewußtseyn, ohne daß es sich in Subjekt und Objekt, in Geist und Welt zertheilt. Die Welt ist also nur durch das Bewußtseyn vorhanden. Wissen und Seyn sind nicht etwa ausserhalb des Bewußtseyns und unabhängig von ihm getrennt, sondern sie werden nur im Bewußtseyn getrennt, weil diese Trennung überhaupt zur Möglichkeit eines Bewußtseyns gehört. Der Punkt, wo beyde Eins sind, ist das reine Ich, welches aber eben deßwegen nicht zum Bewußtseyn kommen kann: ich weiß nur von mir dadurch, daß ich bin, und ich bin dadurch, daß ich von mir weiß. Mein Ich ist also nur dadurch, daß es sich setzt, daß es thätig ist. Thätigkeit ist der Grundcharakter des Ichs. Aber das Ich hat keine unbestimmte Thätigkeit, sondern diese ist immer Bestimmt; sie findet immer etwas, worauf sie sich richtet, worauf sie sich richten muß. Der Thätigkeit des Ichs wird also immer ein Widerstand entgegengesetzt. Wo und wie fern du Thätigkeit erblickst, erblickst du auch Widerstand; denn ausserdem erblickst du auch keinen Widerstand: aber so wie die Thätigkeit dein Eigenthum ist, eben so gewiß ist es auch der Widerstand. Denn daß ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich ein Resultat der Gesetze des Bewußtseyns: der Widerstand ist eine bloße Folge davon, daß du dich als ein erkennendes Wesen findest. Dieser Widerstand ist das Gegentheil der Thätigkeit, also ruhig, mit keiner grössern Masse von Kraft begabt, als nöthig ist, um

zu bleiben, was er iſt, und um der Einwirkung der Freyheit auf ſeinem Boden zu widerſtehen. Dieſer Widerſtand erſtreckt ſich ferner ſo weit, als deine Thätigkeit, da ſich nun Thätigkeit durch dein ganzes Bewußtſeyn hindurch erſtreckt, ſo erſtreckt ſich auch der Widerſtand durch dein ganzes Bewußtſeyn. So weit du denkſt, ſo lange du denkſt, ſteht dir immer dieſer Widerſtand als Univerſum entgegen. Aber du ſetzeſt dich auch als wirkend auf dieſes Univerſum, denn du ſetzteſt dich abſolut als thätig, und kannſt nun dieſe Thätigkeit nicht anders als an der Bearbeitung des ruhigen Stoffes zeigen. Nemlich du denkſt, aber dieſes Denken wird bald zu Zweckbegriffen; dieſe Zweckbegriffe ſollen den rohen Stoff meiſtern und bearbeiten, und du willſt alſo, du haſt nun den Begriff des Wollens. Es ſoll ein Seyn aus deinem Begriffe folgen, willſt du. Dieſes Wollen iſt eben ſo abſolut, als dein Ich, denn es iſt nichts Anderes als dein Ich. Es gibt eine abſolute Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit des bloßen Begriffs, zu Folge der Kauſalität des Subjektiven auf das Objektive; aber wie iſt Kauſalität des Subjektiven auf das Objektive möglich? Der Begriff muß mir ſelbſt als objektiv, als ein Wollen erſcheinen: das Geiſtige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirkſamkeit angeſchaut, muß mir zu einem Willen werden. Mit dieſem Willen ſoll ich, will ich auf das Univerſum, oder die Natur, oder den Stoff wirken. Aber es iſt unmöglich eine Wirkung auf ihn durch etwas Anderes zu

denken, als was selbst Stoff ist. Ich muß mir daher selbst zu Welt, zu Natur, oder zu Stoff werden, und in wie fern ich mich so erblicke, erblicke ich mich als materiellen Leib. Ich, als Prinzip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein artikulirter Leib, und die Vorstellung meines Leibes ist nichts Anderes, denn die Vorstellung meiner selbst, als Ursache in der Körperwelt, mithin mittelbar nichts Anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Kausalität. Wenn ich hier abermals das Subjektive und Objektive des Bewußtseyns trenne, so kann ich den Willen wieder vom Leibe in Gedanken trennen, und erstern das Subjektive, letztern das Objektive nennen. Aber diese Unterscheidung ist, wie alle Unterscheidung, ausserhalb des Bewußtseyns nichts.

Auf dem gewöhnlichen Standpunkte des Lebens, auf dem der gemeine Menschenverstand steht, nimmt man an, die Welt ist für sich selbst. Die Dinge sind auf diesem Standpunkte das wirklich, was sie nach der Erscheinung sind: so und so kommt mir die Welt vor, und so wie sie mir vorkommt, so existirt sie wirklich und in der That; die Vorstellungen von den Dingen erzeugen sich dadurch, daß sie auf mich einwirken. Aber wenn ich nun nach dieser Annahme nichts Anderes als ein passives Wesen bin, auf welches die Welt nach Belieben einwirkt, wie kommt es denn, daß ich mir eigene Zwecke bilde, nach denen ich die Welt umändere? Wie ist es möglich, daß

ſich die ſo reelle Körperwelt nach einem Begriff umſchaffen läßt, den mein Geiſt bloß für ſich ſelbſt entworfen hat? Wie kann ſich mein paſſiver Zuſtand ſo ſchnell in einen thätigen, und wie können die ſo reellen Dinge auſſer mir ſich ſo ſchnell in nachgiebige Weſen verwandeln? Wie iſt es möglich, daß die zuvor unabhängige Welt ſo ſchnell abhängig wird, und ſtatt Vorſtellungen zu erzeugen, ſelbſt durch Vorſtellungen total umgeſchaffen wird?

Dieſe Fragen ſind durch die vorſtehende Anſicht alle gehoben. Das Ich producirt (aber unbewußt) die Welt, und ſchreibt ſich mithin auch das Vermögen zu, durch ſeine eigene Thätigkeit dieſer Production mancherley Umbildungen zu geben. Indem ſich das Ich aber dieſe Kraft zuſchreibt, muß es ſich ſelbſt zu einem Theil der Welt, mithin zu einem Körper machen. Aber dieſer Körper iſt nichts Anderes, als der objectiv betrachtete Wille: er iſt ſo gut eine Täuſchung und Nichtigkeit wie die Welt, aber eine nothwendige Täuſchung, gerade ſo wie die Welt. Wie ein Objektives jemals zu einem Subjektiven (die Welt zu Vorſtellungen) und wieder umgekehrt ein Subjektives zu einem Objektiven (ein Wollen oder Zweck des Geiſtes in der Natur erreicht und ausgeführt) werde, läßt ſich alſo nur dadurch erklären, daß Subjektives und Objektives im abſoluten Ich durchaus Eins, und nur im empiriſchen Ich zum Behufe des Bewußtſeyns getrennt ſind.

Das absolute Ich ist also der Träger des ganzen menschlichen Bewußtseyns. Es kommt nie zum Bewußtseyn, aber von ihm hängt alles Bewußtseyn ab. Es spaltet sich selbst in Subject (Geist) und Object (Welt), und daher sind beyde etwas Untergeordnetes, die auf dem höchsten Standpunkte verschwinden. Zu diesem höchsten Standpunkte kommt nur der Philosoph, wenn er die Thatsachen des gewöhnlichen Bewußtseyns analysirt. Das Folgende kann einen Begriff davon geben.

Wenn man den Satz A=A oder A ist A betrachtet, und von ihm einen Beweis fordert, so sagt jedermann dieser Satz sey absolut und durch sich selbst, ohne allen weitern Grund, gewiß. Mithin schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin und ohne allen weiteren Grund zu setzen: man sagt, wenn A ist, so ist A, und bekümmert sich übrigens über das wirkliche Daseyn eines A weiter nicht. Nur der nothwendige Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz wird absolut angenommen. Es wird dadurch also behauptet, es sey im Ich (denn das Ich urtheilt ja hier) etwas, daß sich stets gleich, stets Ein und eben dasselbe sey, daß mithin auch Ich=Ich sey. Ich=Ich oder Ich bin Ich hat nun aber eine ganz andere Bedeutung als A=A, denn dieser Satz Ich=Ich gilt nicht nur der Form, sondern auch dem Gehalte nach als wahr

und absolut. Wir finden auch, daß vor allem Setzen im Ich, das Ich selbst gesezt seyn müsse. Denn man hatte im Satze A = A den Zusammenhang oder die Copula zwischen beyden, die wir X nennen wollen, schlechthin gesezt; diese Copula führte uns auf den Satz: Ich = Ich: also mußte auch der Satz Ich = Ich schlechthin oder absolut gesezt seyn. Das Ich sezt sich also durch sich selbst. Das Setzen des Ichs durch sich selbst ist aber sein reiner Charakter: das Ich sezt sich selbst und ist vermöge dieses Setzens durch sich selbst, denn das auf sich selbst gegründete und durch sich selbst gesezte Ich, liegt allem Handeln des menschlichen Geistes zum Grunde. Dasjenige Wesen also, dessen Seyn darin besteht, daß es sich selbst als seyend sezt, ist das Ich als absolutes Ich; so wie es sich sezt, so ist es, und es ist, so wie es sich sezt. Aus der Analysis des Satzes A = A haben wir also die Existenz eines absoluten Ichs erwiesen oder aufgefunden. Aber dieses absolute Ich kommt weiter nicht im Bewußtseyn vor, sondern spaltet sich bald zum Behuf des Denkens in ein Subjectives (Geist) und ein Objektives (Welt). Nemlich aus dem Satze — A ist nicht = A (d. h. das Gegentheil von A ist nicht A), der auch unbedingt als wahr angenommen wird, und ebenfalls im Bewußtseyn als Thatsache vorkommt, ergiebt sich, daß, so gewiß ein Ich existirt, eben so gewiß demselben ein

ht-Ich (Welt) entgegengesezt werde, daß
nfalls so absolut wie das Ich seyn müsse. Da
aber durch diese entgegengesezten Behauptun-
die Einheit des Bewußtseyns heben, und
lität und Negation absolut in Bewußtseyn
inigt seyn würden, wodurch das Bewußtseyn
st aufgehoben werden würde: so folgt, daß
Bewußtseyn überhaupt, in so fern es Ein-
ist, das absolute Ich ausmacht, daß aber in
em absoluten Ich eine Spaltung in ein nie-
es oder empirisches Ich und in ein Nicht-Ich
gehen muß. Das Ich soll sich selbst gleich,
dennoch sich selbst entgegengesezt seyn. Das
che Ich ist das absolute Ich, und in so fern un-
lbar: das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich
gegen gesezt wird, ist theilbar. Es ist also auch die-
in Gesez des Bewußtseyns, daß ich im absoluten
dem theilbaren Ich ein Nicht-Ich entgegen sezе.
s absolute Ich enthält nemlich alle Realität, aber
er Folge theilt es diese Realität halb dem epi-
en Ich und halb der Welt zu. Die Realität
Welt ist also eine übertragene, keine ursprüng-
Realität. Sobald ich mir meiner bewußt
, steht mir auch die Welt gegenüber, aber
t als absoluter Gegensaz, sondern nur als
andere Hälfte meiner eigenen Realität, und
absolute Ich zeigt sich nur noch als die Ein-
des Bewußtseyns zwischen Realität und Ne-
on. Das Daseyn des absoluten Ichs ist also
der Einheit des Bewußtseyns erwiesen.

Will man sich das Ganze noch mehr verdeutlichen, so denke man an Spinoza. Auch er hat ein absolutes Ich, versetzt es aber in Gott. Gott ist bey Spinoza dasjenige Wesen, dessen Theile die einzelnen Ichs sind. So wie sich bey mir eine einzige Vorstellung zu der ganzen Reihe aller der Vorstellungen verhält, die mein Ich ausmachen, so verhalte ich mich zu Gott; ich bin eine bloße Modification von Gott. Das reine Bewußtseyn, welches alle die einzelnen Ichs unter sich bewältigt, und so in alles menschliche Denken Einheit bringt, ist Gott; das empirische Bewußtseyn ist hingegen das individuelle oder empirische Ich. Bey Spinoza liegt also das absolute Ich in Gott, bey Fichte aber im Bewußtseyn. Fichte will nemlich das Bewußtseyn nicht überschreiten, weil er nicht zum Spinozismus kommen will; denn er sieht nicht ein, durch was Spinoza berechtigt werde, über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinaus zu gehen.

So existirt also nichts als Thätigkeit, so wird also das Bewußtseyn bloß durch sich selbst getragen. So kann man also auch nicht fragen: was war ich denn, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam? denn die Antwort darauf ist: ich war gar nicht, denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur in so fern, als es sich seiner bewußt ist, und jene Frage beruht auf einer bloßen Täuschung.

Aus der Annahme eines absoluten Ichs im empirischen

empirischen geht alles menschliche Leben hervor. Das Ich fühlt sich als absolut und doch von einer Welt abhängig. Es strebt sich also der Welt zu entreissen, und seinem absoluten Zustand näher zu bringen. Ungeachtet es hier nur Schritt vor Schritt weiter kann, so giebt es diese Bestrebung nie auf. Das absolute Ich ist die Idee, die der praktischen Forderung des Ichs, alle Realität in sich zu begreifen, und die Unendlichkeit zu erfüllen, zum Grunde liegt. Das Ich strebt nach realer Absolutheit, aber es findet sich in jedem Momente beschränkt. Dies Streben in Verbindung mit dem Gefühle der Beschränktheit ist das mächtige Triebrad des menschlichen Geistes, das nie stille stehen kann, und den Menschen von einem Zustand in den andern hinüber treibt; ist der Grund, warum der Mensch Ideale von sich und der Welt entwirft, und sich und die Welt nach diesen Idealen umgestaltet. In so fern das Ich nach absoluter Unbeschränktheit strebt, geht sein Streben darauf aus, alles Streben selbst aufzuheben. Denn wo noch ein Streben ist, da hat nothwendig Beschränktheit statt, aber das Ziel des Ichs ist nicht Beschränktheit sondern Unbeschränktheit. Nur durch das Streben, wodurch alles Streben aufgehoben wird, zeigt sich der übersinnliche Charakter des Ichs, und nur in dieser Hinsicht ist das Ich absolut. Die ganze Welt der Ideale, alle

Bilder einer schönen Phantasie entspringen aus diesem absoluten Charakter des Ichs. Denn die Absolutheit des Ichs ist nicht durchaus real, sondern vor der Hand nur ein Ideal, das das Ich von sich hat, und das nach dem Charakter des Ichs immer ein Ideal bleiben wird. In so fern daher der Mensch die Idee des Absoluten in sich hat, und seinen Grundcharakter in ihr sucht, nur in so fern ist er der Poesie und Kunst fähig, und nur in so fern erfreut er sich so innig an Poesie und schöner Kunst. Von der andern Seite fühlt er sich aber von dieser Absolutheit zur reinsten Moralität bestimmt. Denn der von der Idee seiner Absolutheit begeisterte Mensch muß alle sinnlichen Triebfedern des Handelns verachten, und nothwendig die Pflicht um der Pflicht willen ausüben. Der von der Idee des Absoluten geleitete Mensch kann das Gute nicht um einer Belohnung, nicht um des Glücks willen thun, sondern bloß um sein selbst willen, bloß um seinem übersinnlichen absoluten Charakter zu entsprechen. So ergiebt sich also der Hang des Menschen zur Veränderlichkeit, das Wohlgefallen desselben an Poesie und schöner Kunst, die Begeisterung desselben für reine Moralität aus der Fichteschen Construktion des Bewußtseyns. So ist also die Idee des schlechthin Uebersinnlichen oder Absoluten der Punkt, von dem alles Bewußtseyn ausgeht, und zu welchem es zurückläuft.

Hier stehen wir also auf dem Punkt, daß wir das absolute Ich noch anders charakterisiren können. Es ist nicht das individuelle Ich, das dieser oder jener Person eigen ist, sondern das schlechthin Eine, über alle Individualität, Subjektivität, und Objektivität erhabene Ich, das allen Vernunftideen gemein ist, und vorausgesetzt werden muß, wenn irgend ein Bewußtseyn statt haben soll. Es ist nicht das Ich der Transcendentalphilosophie, sondern aller Intelligenzen, die nur denkbar sind. Das ganze unermeßliche Reich der Geister besteht nur in so fern, als die Idee eines absoluten Ichs ihr individuelles Ich bindet und zügelt, in Harmonie mit sich selbst setzt und des ewigen und unabhängigen Daseyns fähig macht. Das absolute Ich kommt also im gemeinen oder gewöhnlichen Bewußtseyn nicht als solches vor, aber aller Zusammenhang dieses Bewußtseyns und jede Begeisterung des Lebens ist ein Werk dieses absoluten Ichs.

Man sieht übrigens leicht ein, daß aus der Fichteschen Philosophie eine stoische Moral hervorgeht, wie denn auch Fichte in der Wissenschaftslehre ausdrücklich sagt, daß der Mensch Gott gleich werden solle. Denn das Prinzip der Sittlichkeit ist bey ihm der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freyheit nach dem

Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin o
Ausnahme bestimmen solle. Weder Glück n
Belohnung soll der Zweck seyn, warum der Men
handelt, weder Furcht noch Hofnung, sondern
soll sich bloß von der Idee der Pflicht leiten l
sen. Handle schlechthin deiner Ueb
zeugung von deiner Pflicht gemäß,
bey Fichte das formale Gesetz der Sitten,
kategorische Imperativ, der den Menschen
Handlungen antreiben und dabey leiten soll.

Es folgt aus dem Bisherigen schon von selbst, i
in der Fichteschen Philosophie die Einheit der V
nunft hergestellt wird, die in der Kantischen P
losophie verloren ging. Die Kantische Vernu
hatte sich in theoretische und praktische Vernu
getheilt, und die letztere baute das auf, was
erstere eingerissen hatte. Bey Fichte ist
Vernunft durchaus praktisch, denn ihr eige
Seyn ist erst durch ihre eigene Thätigkeit entst
den. Die Vernunft ist nur dadurch theoreti
daß sie sich auf eine niedrigere Stufe stellt, u
daher gilt alle Theorie nur in Bezug auf
Praktische. Durch das Praktische wird allein
Wesen der Vernunft aufgefunden.

Die Wissenschaftslehre ist also dadurch P
losophie, daß sie das Bewußtseyn erklärt.
erklärt es ihrer Meynung nach auf keine erkün

te, sondern auf eine natürliche Art. Im gewöhnlichen Bewußtseyn kommt freylich nur ein bloßes Ich, und kein Nicht-Ich und kein absolutes Ich vor. Aber Nicht-Ich und absolutes Ich sind nur neue Namen für Dinge, die im Bewußtseyn beständig vorkommen. Das absolute Ich kommt ja als Grund des Bewußtseyns, als Grund aller Erhebung des Menschen, als Einheit bey allen noch so mannichfaltigen Vorstellungen vor; das Nicht-Ich kommt ja als Vorstellung der Welt oder der Dinge vor. Die Philosophie kann in keinem Falle dem gewöhnlichen Sprachgebrauch huldigen, denn dieser enthält nur Ausdrücke für die Gegenstände des empirischen Bewußtseyns, nicht aber für die Gegenstände des reinen oder philosophischen Bewußtseyns. Jede wahre Philosophie, die das Leben erklärt, kann für die Erklärung des Lebens nicht die gewöhnlichen Ausdrücke brauchen, denn da würde ja Erklärendes und Erklärtes mit einerley Ausdruck bezeichnet werden. In Ansehung der Wissenschaftslehre liegt freylich ein großer Anstoß darin, daß man für das Absolute nicht passende Ausdrücke genug hat; denn jeder Ausdruck liegt in der Sphäre des Subjektiven und Objektiven, und das Absolute soll doch die harmonische Einheit beyder seyn.

Die erste Forderung, die die Philosophie an ihre Lehrlinge macht, ist die: merke auf dich selbst

beobachte dich selbst; kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, in dein Inneres. Du hast nichts, als deine Erfahrung, die dich mit Vorstellungen erfüllt, aber du kannst doch das in der Erfahrung Verbundene durch Freyheit des Denkens zergliedern, und so das Zufällige von dem Beständigen und Nothwendigen trennen. Trennst du auf diese Art Zufälliges und Nothwendiges, hebst du das Allgemeine immer mehr aus dem Besondern heraus, so kommst du zu unserer vorgetragenen Theorie.

Es fällt von selbst in die Augen, daß in diesem Systeme Gott nichts Anderes ist, als eine moralische Weltordnung. Es ist nemlich an keinen Weltschöpfer in dieser Philosophie zu denken, da jeder Mensch die Welt für sich selbst macht, oder da sie sich aus ihm selbst und in ihm selbst wie ein Traum bildet. Das Absolute, der Grund des Geistes, liegt ferner nach dieser Philosophie im Geiste selbst: also hat auch der Geist keinen Schöpfer und Regenten. Gott ist also allenthalben aus diesem Systeme verbannt. Damit indessen die Ichheit nicht gottlos werde, bindet ihr Fichte die Moralität auf den Rücken, und was man insgemein um Gottes willen thut, soll man nach ihm um der moralischen Weltordnung willen thun. Die moralische Weltordnung ist der Glaube der Intelligenz, daß man recht thun soll,

ohne nach einem Grunde zu fragen. „Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systems hören, sondern euer eigenes Innere befragen werdet, werdet ihr finden, daß jene Weltordnung das Absolut-Erste aller objektiven Erkenntniß ist, gleichwie euere Freyheit und moralische Bestimmung das Absolut-Erste aller subjectiven.“ Der wahre Atheismus besteht nach Fichte darin, daß man über die Folgen seines Handelns klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht. Obgleich die Welt nichts ist, als ein leerer Schein, so ist doch ihre Bedeutung das Klarste und Gewisseste, was es giebt: sie ist deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freye Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, daß sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken (in der Welt) für die künftige höhere Veredlung aufbewahre. — So als das Resultat einer moralischen Weltordnung

angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart.

Die Titel der Fichteschen Hauptschriften sind 1) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Tübingen bey Cotta 1802. 2) System der Sittenlehre, Jena und Leipzig bey Gabler 1798. 3) Grundlage des Naturrechts, ebend.

II. Kritik der Fichteschen Philosophie.

Eine ungemeine Schärfe des Arguments charakterisirt die Fichtesche Philosophie, und wem es bloß daran gelegen ist, die Denkkraft zu üben, der versage sich das Studium dieser Philosophie nicht. Man findet nicht leicht ein so scharfsinnig angesponnenes und ausgeführtes Werk als die Wissenschaftslehre. Aber man hüte sich, Schärfe für Fülle zu halten. Die Fichtesche Philosophie ist eine bloße Einseitigkeit.

In allgemeiner Hinsicht ist freylich ein nothwendiger Fortgang von Kant zu Fichte, von

Fichte zu v. Schelling. Es war nicht möglich bey Kant stehen zu bleiben, es mußte eine höhere Begründung des Wissens versucht werden, und diese mußte, eben weil sie von Kant ausging, das geistige Prinzip des Denkens vorzüglich hervorheben, den Idealismus: aber eben diese Einseitigkeit, dieses Verweilen bey dem einen Extrem, mußte eine Philosophie des entgegengesetzten Extrems hervorrufen, eine Naturphilosophie. Daher ist es nun einleuchtend, wie weder Kant noch Fichte auf das wahre Wesen der Dinge kommen konnten.

Die Schärfe der Fichteschen Philosophie ist also nur scheinbar, und deßwegen ist diese Philosophie auch mit so viel Unbehülflichkeit verbunden, daß sogar die Deutschheit Fichte's in seinen neuesten Reden nur unbehülflich auftreten kann. Denn man kann nicht leicht zur Natur, die voll Bildsamkeit ist, aus dieser Philosophie hinüber kommen, und muß sich also ganz starr auf der geistigen Höhe bewegen. Die Versuche, welche einige Schüler Fichte's mit Anpassung seiner Philosophie an Poesie und Natur machten, sind auch ziemlich steif ausgefallen.

Es kann wohl heut zu Tage nicht mehr die Rede davon seyn, ob überhaupt entweder Idealismus oder Realismus gut und nützlich, oder nothwendig und einzig möglich sey. Es läßt sich im Voraus gar keine solche Frage beantworten, sondern man muß durch die That selbst an jedem

idealiſtiſchen oder realiſtiſchen Syſteme erproben, in wie fern es alle die Probleme, welche von jeher der Philoſophie zur Löſung vorgeſchoben wurden, befriedigend erklärt. Weil Fichte die große Macht des Gemüths über die Natur und viele andere bisher unerklärte pſychologiſche Erſcheinungen befriedigend aus dem Idealismus erklärte, ſo glaubte man ſchon, es laſſe ſich nun auch alles und jedes aus dieſer Philoſophie erklären, und nahm ſie voreilig als die vollkommenſte Philoſophie an. Man bedenke aber, was der Idealismus für eine ungeheuere Maſchinerie braucht, wenn man durch ihn das geſammte Weltall und die Geſchichte im Allgemeinen ſowohl als Einzelnen erklären will.

Bedeutend hat die Philoſophie auf jeden Fall durch den Fichtianismus in der Methode oder Form gewonnen. Dieſes kam daher, daß Fichte die Philoſophie als Wiſſenſchaft aufzuſtellen ſuchte, denn ſo mußte er die Form von Wiſſenſchaft überhaupt, unabgeſehen auf Philoſophie, ſtreng aufſtellen. Man iſt bey dieſer Fichteſchen Form auch bisher ſo ziemlich ſtehen geblieben, und diejenigen, welche im Weſen der Philoſophie ſelbſt einen andern Gang nehmen zu müſſen glaubten, haben uns dennoch die Grundſätze jener Form faſt bis zum Ueberdruſſe wiederholt. Die Nothwendigkeit des Zirkels in der Philoſophie, ihre Analyſis aus einem erſten unbedingten Grundſatz oder

der Ausgang vom Abſoluten und die endliche Heimfahrt zum Abſoluten, und andere dergleichen formelle Geſetze hat man bis jetzt noch in der Philoſophie gebraucht, ohne des erſten Erfinders auch nur mit einem Worte zu gedenken.

Aber bedenken hätte Fichte ſollen, daß das Ich ſelbſt ſchon mehr Natur als Abſolutheit zeigt, und daß hier ein anderer Gang zu nehmen ſey, als er ſelbſt eingeſchlagen hat. Es giebt z. B. keinen abſoluten Gedanken, ſondern jeder Gedanke iſt entweder der eines männlichen oder weiblichen, eines jugendlichen, erwachſenen oder abgelebten Individuums. Das Ich ſteht alſo unmittelbar unter Naturgeſetzen, und es hat nichts Reines und Abſolutes. Analyſirt man auch irgend eine Vorſtellungsart oder Theorie, die ganz rein menſchlich oder abſolut zu ſeyn ſcheint, vollſtändig durch, ſo findet man, daß ſie bloß nationell iſt. In den neuern Zeiten haben z. B. wir Deutſche uns vorzüglich zu Philoſophen berufen geglaubt, und haben unſere philoſophiſche Theorien als die einzig wahren betrachtet. Aber es iſt doch ſonderbar, daß wir mit allen unſern angeblich abſoluten Theorien nicht über unſere Nationalität hinausgekommen ſind, daß wir faſt durchgängig nur unſere Religion, nur unſer Recht, nur unſere Tugend, nur unſere Metaphyſik damit philoſophiſch aufſtutzten, und ſo ſtatt weltbürgerlicher Philoſophie nur germaniſche Philoſophie zu

Stande brachten. Unsere Natur hängt uns also so sehr an, daß wir sie selbst da nicht verleugnen, wo angeblich von ihr gar nicht die Rede ist.

Diese Engherzigkeit der Ansicht läßt sich in allem nachzeigen, was Fichte selbst philosophisch neu begonnen hat. Sein geschlossener Handelsstaat z. B. macht den Menschen zu einer Ameise, die auf ihr kleines Hügelchen angewiesen ist. Um des Zwecks willen, daß es keine Armen gebe (welcher Zweck doch leicht auf andere Art erreicht werden kann) verwickelt Fichte die Nationen zuerst in Kriege, um ihre Grenzen zu arrondiren, sperrt sie hierauf innerhalb derselben so ein, daß sie fast bey Todesstrafe nicht über dieselbe hinausgehen dürfen, entzieht ihnen alles Annehmliche des Lebens, auch Gold und Silber, und macht eine solche Staatsmaschinerie nothwendig, daß fast alle Zeit der Beamten mit Berechnungen auf die staatswirthschaftliche Gleichheit der Stände vergeudet wird *). Und das alles, damit es keine Armen gebe!

Aber sonderbar muß sich die Philosophie wie

*) Eine umständlichere Darlegung und Kritik des Fichteschen geschlossenen Handelsstaats, Tübingen bey Cotta 1800 findet man in meinen moralischen Vorlesungen, Coburg bey Sinner 1818, S. 95 u. ff.

den, die den Fichteschen Ursprung des Ichs verfechten will. Warum findet sich das Ich nothwendig als Kind in der Welt zuerst vor, und warum nicht als körperlich ganz vollendeter Geist? Warum gleicht es in den meisten Fällen seinen Eltern nicht nur dem Körper sondern auch dem Geiste nach? Wie kann das elterliche Ich in das noch ungeborne Ich einwirken? Ist diese Einwirkung abermals eine Täuschung? Ist also das ganze (Fichtesche) Ich nicht eine Täuschung? Wenn es auch eine nothwendige Annahme ist, daß das empirische Ich (der einzelne Mensch) auch in Ansehung seines Geistes prädestinirt (dem Vater gleich) erscheint, warum liegt diese Annahme auch in so vielen fremden Ichs (andern Personen)? Ist mit meinem Ich zugleich die Möglichkeit und Beschaffenheit aller der vielen Millionen von Ichs ausser mir gesetzt? Trage ich also mit meinem Ich nicht eine Schachtel herum, worin alle andern Ichs liegen, wie (nach einigen schlechten Physiologen) einst Adam in seinem Saamen alle Individuen seiner Nachkommenschaft? Ist der Glaube nicht natürlicher, daß nichts existirt als die Natur, daß sie mich wie ihre andern Produkte hervorgetrieben, und mir nur deßwegen einen Geist beygegeben hat, damit sie sich durch mich, wie das Auge durch das Glas, betrachten könne? Warum stürzt sich die Mehrzahl der Ichs so gierig auf das Nicht-Ich, warum kämpfen sie auf Mord und

Tod um dieſes Nicht-Ich, wenn es ſo unbedeutend und achtungslos iſt?

Und was iſt denn im Grunde das Ich? Iſt es nicht in allen Beziehungen ein elendes, ſchwaches Weſen? Und dieſes kurzſichtige engherzige Weſen trägt in ſich ſelbſt nicht nur die große, majeſtätiſche und unendliche Natur herum, ſondern ſogar auch den ganzen Inbegriff der Einwirkungen der Ichs, die vor ihm waren! Was alſo die großen Dichter und Philoſophen aller Zeiten gedichtet und geſchrieben, und ſomit in das Nicht-Ich hinüber geſetzt haben, auch dieſe ungeheuere Summe von geſchriebenen und gedruckten Gedanken habe ich ſammt der Welt aus mir ſelbſt producirt! Mein kleines Ich iſt alſo ein ungeheueres Magazin, aus dem ein ganzes Univerſum und unermeßliche Bibliotheken durch einen einzigen Zauberſchlag entſtehen! Das arme Ich iſt alſo wirklich ſo ungeheuer reich! —

Das abſolute Ich hat ſich in zwey Theile geſpalten: der eine iſt Geiſt, der andere Natur. Wenn es nun wahr iſt, daß die Natur auſſer dieſem Gegenſatze nichts iſt, daß ſie nur dadurch entſteht, daß ſie der Geiſt ſich ſelbſt nothwendig entgegenſetzt, wie iſt es nun möglich, daß das Ich einen ſo großen Abſcheu gegen das Nicht-Ich haben kann? Nemlich alle Sucht des Menſchen zur Veränderung ſoll aus ſeiner Abneigung gegen das Nicht-Ich entſtehen. Nun iſt aber das

Nicht-Ich nur der eine Pol des Abſoluten, alſo in der That ein Abſolutes ſelbſt, wie kann alſo ein Theil des Abſoluten den andern ſo haſſen?

So ſehr ſich auch die Fichteſche Philoſophie anmaßt, das Räthſelhafte endlicher Geiſter zu löſen, ſo wenig löst ſie es doch: wir werden nur aus allen gemeinen Räthſeln hinüber in höhere Räthſel vertrieben.

III. Verbeſſerte Fichteſche Lehre.

Fichte ſah endlich ſelbſt das Ungenügende ſeines Syſtems ein, und ſuchte es zu verbeſſern. Statt ſeines abſoluten Ichs ſtellte er nun Gott an die Spitze der Philoſophie, und machte das menſchliche Wiſſen zu einem Schema Gottes. Das Wort Schema iſt bekanntlich griechiſchen Urſprungs, und entſpricht dem lateiniſchen habitus der Bedeutung nach. Kant gebrauchte den Begriff der Zeit ſtatt eines Schema, wie wir oben ſahen: ſonſt wurde Schema von einer Regel gebraucht, die zugleich auch als ein Beyſpiel geſtellt iſt. Von den hypothetiſchen Schlüſſen z. B. ſind in meinen Anfangsgründen der Logik (Coburg 1814) nach Vorgang der Alten die Schemata auf folgende Art gegeben worden:

In modo ponente:

Si antecedens est, etiam consequens est;
Sed antecedens est:
Ergo etiam consequens est.

In modo tollente:

Si antecedens est, etiam consequens est;
Sed consequens non est:
Ergo antecedens non est.

In dieſem Sinn gebraucht aber Fichte den Ausdruck Schema nicht, ſondern in dem eines Bildes, wie er denn S. 8. ſeiner Schrift: die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, Berlin 1810, Schema und Bild für einerley ausgibt. Gott iſt hier ſchlechthin durch ſich ſelbſt; kein todter Begriff, ſondern lauter Leben; durch ſein Seyn iſt alles ſein Seyn ſo wie alles mögliche Seyn gegeben: das Wiſſen dagegen iſt nur Gottes Seyn außer ſeinem Seyn; ſeine Aeußerung, in der er ganz iſt, wie er iſt, während er auch zugleich in ſich ſelbſt ganz bleibt, wie er iſt. Dieſes Wiſſen, dieſes Schema iſt ſchlechthin dadurch, daß Gott iſt, und muß ſeyn, ſo gewiß dieſer iſt. Auſſer Gott gibt es kein inneres, auf ſich beruhendes Seyn, und nur ſein Schema kann ſeyn außer ihm, jedoch nicht als eine Wirkung Gottes, durch einen beſondern Act desſelben, ſondern es iſt als eine

eine unmittelbare Folge seines Seyns zu denken. Dieses Schema wird ein Vermögen zur Verwirklichung dessen was in ihm liegt, und so entsteht Anschauung und Angeschautes, Geist und Welt, u. s. w. — Die Hinneigung zur Schelling'schen Schule ist hier nicht zu verkennen, aber man muß sich billiger Weise wundern, wie Fichte durch den armseligen Begriff eines Schema die so viel befassenden Aufgaben der Philosophie gelöst zu haben vermeynen konnte. Herr v. Schelling sowohl als seine Freunde waren wenig mit dieser Umgestaltung zufrieden, und so finden sich denn in Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie, III. S. 416 — 419 folgende Paragraphen:

§. 192.

Uebersicht und Darstellung des neuen Fichte'schen Systems.

Die Uebersicht der verbesserten Fichte'schen Lehre, die nun mit sich selbst im argen Widerspruch steht, ist folgende, und zerfällt in zwei Hauptpunkte:

I. Von Gott.

1. Nicht das endliche Subjekt (Ich), sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie, alles hingegen, was der Mensch von und aus sich selbst thut, ist nichtig.

2. Nicht der Mensch, das endliche Individuum als solches, liebt und begreift die göttli-

che Idee, sondern diese liebt und umfaßt sich selbst in ihm.

3) Alles Seyn ist lebendig, und in sich selbst thätig, und es gibt kein anderes Leben als das Seyn und kein anderes Seyn als Gott: Gott ist also absolutes Seyn und Leben.

4. Das göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selbst verborgen; es hat seinen Sitz in sich selbst, rein aufgehend in sich, und zugänglich nur sich selbst. In dieser Reinheit aber kann es nur durch den Gedanken ergriffen werden.

II. Von der Welt; nämlich von der Menschheit und von der Natur.

5. Allein das göttliche Wesen tritt auch aus sich selbst hervor, d. h. es äußert und offenbart sich; diese seine Darstellung oder sein äußerstes Daseyn ist nun die Welt.

6. Die Welt ist demnach bedingt durch Gottes Wesen an sich; und durch die unabänderlichen Gesetze der äußern Vorstellung überhaupt.

7. Das göttliche Leben, das ein unendliches Seyn und Wissen ist, wird in der Darstellung zu einem ins Unendliche, d. h. in einem unendlichen Zeitflusse und an einer unendlichen Menge von individuellen Gestaltungen, sich entwickelnden Leben, das gleichfalls in jedem Individuum als ein

Seyn und Wiſſen erſcheint. Dieſe lebendige Darſtellung des göttlichen Lebens in der Erſcheinung nennen wir das menſchliche Geſchlecht.

8. Dieſes alſo allein iſt die wahre lebendige Offenbarung Gottes im Daſeyn, folglich iſt es auch allein wahrhaft da.

9. Ohne Hemmung und Schranke würde jedoch das ganze unendliche Leben Gottes in einem Schlage nicht in einer Vielheit und Succeſſion (Reihenfolge) individueller Geſtaltungen hervorbrechen: das göttliche, in Vielheit und Succeſſion ſich entwickelnde Leben muß daher in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt ſeyn.

10. Die Schranke des göttlichen Lebens in der Erſcheinung iſt nun die objektive materielle Natur, ein todtes ſtarres und in ſich beſchloſſenes Seyn.

11. Dieſe Schranke, oder dieſes an ſich Todte, iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne wirklich da; denn nur das Leben iſt, weil alles Seyn weſentlich ſelbſt Leben, und nur das Leben ein wirkliches Seyn iſt.

12. Die beſagte Schranke der materiellen Natur iſt alſo ein Gegenſtand für die Kraftäußerung des vernünftigen Lebens, folglich ein bloß negatives, das immer nur aufgehoben zu werden beſtimmt iſt, und immer nur Leben erhält, inwie-

fern das vernünftige Leben auf dasselbe einwirkend von dem seinigen ihm mittheilt. Vergl. die Erlanger Vorles. S. 13—30.

§. 193.

Kritik dieser neuen Fichte'schen Lehre.

Die Grundfehler dieses neuen Fichte'schen Lehrsystemes sind nach Schelling in der Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, Tübingen 1806, folgende:

1. Daß Fichte noch immer eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, und daher auch durchaus ungöttliche, ja nichtige und todte Welt, die er die wirkliche materielle Welt nennt, annimmt. Seliges Leben S. 10, 116, 117.

2. Daß er behauptet, die Menschen nur allein seyen die Darstellung des göttlichen Wissens, und das Wissen allein, so wie es am Menschen erscheint, seye die einzige Form, darinnen das unendliche Seyn sich offenbare. Seliges Leben S. 97, 115.

3. Daß wie Gott aus sich selbst heraustrete, und sich offenbare oder enthülle, d. h. wie sein unsichtbares, unendliches und unzugängliches

Seyn, ein erscheinendes Daseyn werde, sich immer nur finden, nicht begreifen lasse. Sel. Leben S. 220.

4. Daß die materielle Natur nicht da ist, im eigentlichen Sinne, und dennoch wieder da seyn muß, damit die Menschheit, die allein wahrhaft da ist, da seyn und gegen sie kämpfen möge. Erlang. Vorles. S. 28.

5. Daß diese materielle Natur lediglich nur als absolute Schranke, und als ein eigentliches μη-ον gedacht werden; gleichwohl aber eine neben und mit Gott bestehende Wirklichkeit ausser ihm haben solle. Erlang. Vorles. l. c.

6. Daß er es für unmöglich ausgiebt, das göttliche Leben, das hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge verborgen liegt, in der Wirklichkeit zu erblicken. Seliges Leben S. 144. 145.

7. Daß er noch immer nicht das Göttliche als das allein Wahrhaft-Wirkliche, und das allein wahrhaft-Wirkliche als das allein wahrhaft-Göttliche anzuschauen vermag. Grundzüge der Charakt. u. Z. A. S. 247. ff.

8. Daß ihm vielmehr Gott in der Natur, und folglich in der Wirklichkeit todt, und nur durch die Kraft unsers Glaubens in ihr wieder aufzuwecken erscheine. Ebend. S. 257. Seliges Leben S. 240—247 und 279 u. 280. 302 u. 303.

Ueber die Fichteſche Philoſophie hat Herr Hegel S. 224 ſeiner Encyklopädie das Urtheil gefällt, daß ſie, wie die Kanteſche, nur eine Phänomenologie des Geiſtes, eine Theorie des Bewußtſeyns ſey, indem das Nicht-Ich nur als Gegenſtand des Ichs erſcheine, nur im Bewußtſeyn beſtimmt ſey, und als unendliche Anſtoß, d. h. als Ding an ſich verbleibe.

Schelling'sche Philosophie.

Eine genügende Darstellung der sogenannten Naturphilosophie des Herrn v. Schelling zu geben ist so leicht nicht, da sie in mehreren Epochen und verschiedenen Gestalten hervortrat, und auch die Bestrebungen derjenigen Anhänger derselben nicht übergehen sind, welche sie hie und da oder gar im Ganzen weiter auszubilden für nöthig erachteten.

Wir wollen sie also auf diese Art hier vorlegen suchen, 1) daß wir als Einleitung in die Darstellung, wie sie in der ersten Ausgabe unserer Schrift erschien, etwas abgekürzt wiederholen; 2) die neuere Darstellung derselben nehmen, wie sie Kirners Handbuch der Geschichte der Philosophie gibt, damit eine unparteyische Ansicht derselben leichter gefaßt werden möge; 3) die Bearbeitung der Naturphilosophie durch einige Freunde und Anhänger des Herrn Schelling zu charakterisiren suchen; und endlich einigen Bemerkungen über das Ganze

I. Grundzüge der Naturphiloſophie.

A) Einleitung nach der frühern Geſtalt der Naturphiloſophie.

Die Unzulänglichkeit eines einſeitigen Idealismus fühlend, erhebt ſich eine Philoſophie, welche ſowohl Geiſt als Natur auf ihre wahre Bedeutung zurückführen will. Sie nennt ſich Naturphiloſophie, weil ſie behauptet, daß ſie das Abſolute nicht als von der Natur getrennt, ſondern vielmehr als ſich durch und in der Natur offenbarend erkenne. Das Abſolute oder Göttliche wird von ihr ganz durchſchaut, weil eben die Natur die Offenbarung dieſes Göttlichen iſt, und beyde nicht reell getrennt ſind.

Nach dieſer Philoſophie exiſtirt nichts als Gott, und die Welt iſt ſeine Selbſtoffenbarung. Der Menſch exiſtirt nur abhängiger Weiſe, und iſt nichts als ein bloßes Produkt dieſer Welt oder Natur. Denn die Welt beſteht nicht bloß körperlich ſondern auch geiſtig. In jedem Theil der Welt, in jedem Produkt der Natur iſt auch Geiſt vorhanden, denn Körperliches und Geiſtiges ſind durchaus Eins. Gedenke hier der alten Philoſophen Griechenlands. Auch ſie behaupteten, daß die Natur nicht ohne Geiſt ſey. „Die Natur hat eine noch vollkommnere Vernunft als der Menſch. Denn die Natur zeugt Menſchen mit Vernunft begabt, alſo muß ſie ſelbſt das noch vorzüglicher beſitzen, was ſie andern ſchon ſo vorzüglich mit-

ebt. Die Welt iſt ein lebendes und vernünftis
s Weſen eben ſo gut, als das Thier und der
enſch. Geiſt iſt alſo der Natur nicht minder
gen als dem Menſchen. Denn Natur iſt das,
as das ganze Univerſum unter ſich bewältigt und
hält, und dieſes nach einem inwohnenden geis
gen Prinzip thut. Die Natur iſt mithin wahr
ft göttlich. Die höchſte Potenz der Weſen iſt
e, worunter wir das All begreifen, welches die
afis der ganzen Natur ausmacht; u. ſ. w.“ So
rachen namentlich die alten Stoiker.

Nicht in einem bloßen Ich liegt alſo die Welt,
ndern in Gott. Gott oder das Abſolute allein
der Grund alles Daſeyns, und alles Daſeyn
richt ſich in der Naturwelt aus. Aus dem Fich
nismus ſelbſt kann man die Wahrheit dieſer
ehauptung erweiſen. Mit dem empiriſchen Ich
eſer Philoſophie iſt zugleich die ganze Wirkſam
it von den Millionen und Billionen der andern
hs geſetzt, folglich iſt jedes einzelne Ich nichts
s eine Modifikation eines einzigen großen und
igeheuern Ichs. Dieſes große Ich kann auf kei
n Fall in jedem einzelnen Ich ſondern muß au
r dem Ich liegen. Durch die Fichteſche Theorie
s Ichs (Bewußtſeyns) iſt alſo nicht bloß ein
bſolutes Ich als Idee, ſondern auch ein großes
eſammt-Ich als Realität geſetzt. Dieſes Ge
mmt-Ich legen wir billiger Weiſe in die Na
ur, und verknüpfen das abſolute Ich dadurch
it ihm, daß wir ſagen, die Natur ſey das

ſichtbare Abſolute ſelbſt. Unſere Naturphiloſophie wird alſo zu einer Art Spinozismus, nur fügt ſie ſich dem wahren Leben der Dinge mehr an als der Spinozismus. Der Menſch hat es zu allen Zeiten gefühlt, daß er nichts als ein Glied in der großen Kette des Univerſums ſey, aber noch kein Philoſoph hat ein Syſtem aufgeſtellt, welches nach dieſer Annahme alle Erſcheinungen des Lebens befriedigend erklärte. Zu dieſer Erklärung macht ſich unſere Naturphiloſophie anheiſchig.

Alles iſt Eins. Die Welt iſt die Offenbarung der Einheit in der Zweyheit, des Ewigen durch das Endliche. Das Abſolute oder die Gottheit iſt der Grund der Welt, und man ſieht die Einheit Gottes aus der ganzen Vielheit in der Natur hervorleuchten. Alle einzelne Dinge ſind die Bilder der Gottheit, und ſo wie die Gottheit oder das Abſolute darin beſteht, daß ſich Unendliches und Endliches zu einer Einheit vermählt, ſo hat jedes einzelne Ding ſowohl als das Univerſum ein Unendliches und ein Endliches in ſich. Was iſt in Gott das Unendliche und das Endliche? Was iſt in den einzelnen Dingen Endliches und Unendliches? Das Unendliche in Gott iſt der Inbegriff aller ſeiner möglichen Eigenſchaften, die mit ſeiner Exiſtenz oder ſeiner Endlichkeit durchaus zuſammen fallen: in Gott wohnt alſo Möglichkeit und Wirklichkeit in gleichem Maaße beyeinander. In den einzelnen Dingen aber iſt nur ein Theil ihrer Unendlichkeit (Möglichkeit) als Endliches (Wirkliches) realiſirt. In Gott wohnt

das Endliche (sein ganzes Wesen) ohne alle Succession in seinem Unendlichen (in seiner Möglichkeit); in den einzelnen Dingen wohnt das Endliche als Succession in dem Unendlichen. Was z. B. in dem Begriff des Menschen, der Thiere, der Pflanzen für Möglichkeiten vorhanden sind, das werden diese Wesen allerdings als Wirklichkeiten aufzeigen, aber nicht auf einmal, sondern nach und nach. Was der Mensch seyn kann, das wird die Erfahrung allerdings im Verlaufe der Zeit zeigen, denn die Möglichkeit zeigt sich allerdings nach und nach als Wirkliches; aber was Gott seyn kann, das ist er auch auf einmal alles: die Möglichkeit zeigt sich bey ihm nicht als Succession, sondern als Identität mit dem Wirklichen.

Wenn also auch in dem Begriffe des Universums die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Dingen gesetzt ist, so ist sie doch nicht ohne alle Beziehung auf die Zeit gesetzt, also nicht absolut: wollen wir also die Idealität oder unendliche Möglichkeit aller Dinge in Ansehung der höchsten Idee (Absoluten) setzen, so müssen wir alle Zeitbedingungen ausschließen. Eben so müssen wir auch die Zeit, die bloß aus der Trennung des Idealen vom Realen entsteht, von dem letztern, in so fern wir es in der höchsten Idee setzen wollen, verneinen, und sagen, daß das Endliche ohne Succession in dem Ewigen wohne. Imend-

lichen Erkennen enthält jedes Wirkliche eine Möglichkeit, von welcher die Wirklichkeit auſſer ihm liegt, und hat ſelbſt ſeine Möglichkeit auſſer ſich; in der höchſten Idee aber, oder der Gottheit, iſt alle Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit auf das Genaueſte vereinigt, ungefähr wie in einem organiſchen Leibe jedes Organ die andern, von denen es Urſache und Wirkung iſt, zugleich neben ſich hat, und nicht ſucceſſiv erzeugt, wie in der organiſchen Welt; obwohl jeder Organismus nur ein Schatten von dem Weſen des Ewigen, und darin unvollkommen iſt, daß er ſelbſt noch eine Cauſalität hat, die ihre Wirkung auſſer ſich ſetzt, ſo wie er auch ſelbſt ſeine Möglichkeit in einem andern anerkennen muß. Daher iſt denn auch kein Endliches an ſich auſſer dem Abſoluten, ſondern nur für ſich ſelbſt einzeln, und ſetzt ſich durch die Trennung der Möglichkeit und der Wirklichkeit in ihm ſeine Zeit.

Ich bin als Menſch ein Theil des Univerſums, und dieſes iſt wieder eine Offenbarung Gottes: ich ſelbſt bin mithin eine Modifikation von Gott. Wie geht dies zu, welches iſt das Verhältniß der Modifikation oder Accidenz zu der Subſtanz? Die Antwort iſt im Vorhergehenden enthalten. Auch ich trage wie das Abſolute (wie Gott) etwas Endliches und ein Unendliches mit mir herum, aber beyde ſind nicht zu ſolcher Einheit verbunden, wie in Gott. Ich bin alſo

Gott ähnlich, aber dennoch nur ein Schatten der Gottheit; ich gleiche allen andern endlichen Dingen mehr als Gott. Was ich seyn kann, mein Unendliches, realisirt sich nur nach und nach, und immer steht mein wirkliches Daseyn weit unter dem, was es möglicher Weise seyn könnte.

Wenn nun der Mensch selbst nur ein Theil des Universums ist, wie kann er denn über dasselbe philosophiren? Durch seine Vernunft. In dem menschlichen Geist will sich das Universum selbst wie in einem Spiegel betrachten; alles, was wesentlich im Weltall enthalten ist, will sich auch in einem Geiste reflektirt oder aufgefaßt besehen. Dieselbe Natur, die sich äußerlich als das unendliche All zeigt, zeigt sich auch im menschlichen Geiste als eine unendliche Betrachtungsweise. Die Vernunft ist nichts als die geistige Durchdringungskraft. Nicht jedem Menschen ist sie so mitgetheilt, daß sie sich auch zur philosophischen Durchdringungskraft erhebt. Denn wie es dem Menschen gelinge, die Hülle der Endlichkeit abzustreifen, und sich in den Aether reiner Selbstanschauung zu erheben, ist auf keine irdische Weise einzusehen: es ist eine Gabe des Glücks. So wenig also diese Vernunftanschauung empirisch zu begreifen ist, und einem Auge, das stets im Dunkel der Zeitlichkeit schwebt, absolut unmöglich scheint; so führt doch der Philosoph den Beweis, daß sie im System des Menschen noth-

wendig vorkommen müſſe, und eigentlich die geiſtige Durchdringungskraft ſey, ohne die alles Andere in Widerſpruch aus einander fällt.

Philoſophie iſt mit Poeſie und Religion Eins. Die Philoſophie ſucht nemlich das Abſolute zu ergründen, und kann es ergründen, denn es hat ſich ja in der Natur ſichtbar hingeſtellt. Nun aber iſt die Natur nicht abgeriſſen, nach ihrem einzelnen Theilen, ſondern nach ihren ganzen Weſen zu betrachten. Dies iſt nun nicht anders möglich, als daß man ſich durch Vernunftanſchauung zu den Ideen der Dinge erhebt. In der Natur ſehe ich ja nichts als einzelne Theile, nicht das Ganze, mithin kann ich auch nur in der Idee das Ganze erfaſſen. Während ich alſo als Philoſoph die ewigen Ideen der Dinge aufzufaſſen ſuche, ſtelle ich als Dichter ſie ſelbſt ſchon dar, denn die Schönheit iſt nichts Anderes als der Ausdruck dieſer ewigen Ideen an den ſichtbaren Dingen. Als Religiöſer erhebe ich mein Herz zu dieſen ewigen Ideen, in ſo fern ich ſie in einer Gottheit vereinigt denke. Mithin iſt Philoſophie ihrer Richtung nach mit Poeſie und Religion Eins.

Die Philoſophie iſt aber auch die Wiſſenſchaft des Wahren. Denn was iſt wahr? Nur das Ewige, nicht das Vergängliche. Alles um mich herum und ich ſelbſt iſt ein ſteter Wechſel, aber die Ideen aller Dinge bleiben ewig in ihrer Reinheit und Unveränderlichkeit. Wenn ich alſo auf-

richtig sprechen soll, so liegt nichts Wahres in den Erkenntnissen der zeitlichen Dinge, auch nicht in den allgemeinen Formen (Gesetzen) der zeitlichen Erkenntniß, sondern die Wahrheit liegt bloß in den ewigen Ideen der Dinge. Nur in so fern ich in meiner (philosophischen oder Natur-) Betrachtung das Ewige und Absolute in der Welt oder durch die Welt hindurch erblicke, habe ich Wahrheit gefunden, denn ausserdem gibt es keine Wahrheit.

Der Philosoph hat es also nicht bloß mit der Erklärung des Bewußtseyns zu thun, denn hier erscheint nur die geistige oder die eine Seite der Welt, sondern vorzüglich mit der Erklärung des Weltalls. Er muß zuvörderst eine Philosophie des Universums aufstellen, und erst aus dem Universum zum Bewußtseyn herabsteigen. Der Philosoph hat also zuerst von dem unendlichen Raum, von der Zeit, von den Sonnen und Planeten, die sich in diesem unendlichen Raum seit undenklicher Zeit befinden, von ihrer Natur und ihren Bewegungen, von dem Leben, das ihnen eigen ist, und von den Wesen, die sich auf diesen Planeten oder Weltkörpern befinden, zu sprechen. Dann mag er auf den Menschen kommen, und ihn geistig und körperlich erklären. Das Weltall selbst, nicht bloß ein Theil desselben, macht die Darstellung des Absoluten aus, und so beginnt man billiger Weise mit dem Allgemeinen, und kommt erst von da auf das Besondere. Denn

lichen der Natur durchgedrungen ist, so wird ihr Gegensatz mit der Philosophie und somit Philosophie überhaupt verschwinden, und durchaus nur Eine Erkenntniß seyn. Philosophie soll also nicht abstrakte Wissenschaft bleiben, sondern in das Leben übergehen, und als die ins Leben übergegangene Wissenschaft aufhören, etwas Besonderes zu seyn. Dann lösen sich alle Abstraktionen in unmittelbare freundliche Anschauung auf; das Höchste ist wieder ein Spiel und eine Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch darf wieder frey und froh in dem Buche der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verschieden also hier der Begriff von Philosophie von dem Fichteschen ist, ergiebt sich aus dieser ganzen Darstellung. Das Absolute besteht hier in der Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen; die einzelnen Dinge bestehen ebenfalls in dieser Einheit, nur nach Umkehrung des Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen. So wie nemlich in der höchsten Idee der Begriff das Unendliche und Positive, und die Anschauung oder das Endliche die Beschränkung und das Negative ist, so kehrt sich dieses in dem endlichen Erkennen um, und das Substanzielle der Dinge, ihr Begriff, gilt nur

als Möglichkeit, ihre Grenze dagegen oder Negation gilt als Wirklichkeit oder Positives. Je vortreflicher nun ein einzelnes Ding ist, desto adäquater ist in ihm auch das Endliche zu seinem unendlichen Begriff. Von dieser Art sind besonders die Gestirne, (aus deren Einheit, wie aus der des Universums selbst, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Dingen sich entwickelt) indem ihnen der unendliche Begriff als Seele ihrer Bewegungen eingeboren ist. Von den Wesen aber, welche ein besonderer Weltkörper aus dem Schooße seiner Einheit gebiert, sind zwar alle als Differenzen nothwendig an ihn gekettet, und von seinen Gesetzen unsichtbar beherrscht, je nachdem sie aber selbst in höherem Grade den unendlichen Begriff in sich tragen, erscheint er, nicht zwar als reine Bewegung um ihre Einheit (wie in den Sphären selbst) sondern als inneres Licht und edelles Umfassen des Universums, welches zwar zunächst auf die Differenz oder den Leib bezogen, nur endlich oder eine Seele, an sich aber dennoch unendlich ist, und in so fern zu der Seele sich verhält, wie diese zum Leibe. Wo nemlich einem Dinge der unendliche Begriff absolut verbunden ist, erscheint er selbst als lebendig und thätig und auf der höchsten Stufe als Selbstbewußtseyn. Die Philosophie ist also nicht, wie bey Fichte, eine Erklärung der Natur aus dem Bewußtseyn, son-

dern eine Erklärung des Bewußtseyns aus der Natur und der Natur aus dem Absoluten.

So wie also aus der Gottheit Unermeßlichkeiten von Weltsystemen entstanden sind, so treibt jeder einzelne Planet eine Menge Wesen, unorganische und organische, leblose und belebte hervor. Jedes dieser Wesen steht unter der Herrschaft eines besondern Begriffs, der macht, daß es immer in den Schranken seiner Art bleibt, aber dieser Begriff hebt sich endlich zur Selbstbewegung und zum Gedanken empor, und so gibt es nicht allein Mineralien, Wasser, Luftarten und Pflanzen, sondern auch Thiere und Menschen. Aber da, wo er zum Selbstbewußtseyn gesteigert worden ist, ist er nicht unvergänglich und ewig, sondern nur durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe zum Daseyn bestimmt. Körper und Seele sind an sich Eins, und beyde nur Modi einer und derselben Substanz: keins kann also ohne das andere seyn. Denn Seyn (Körper) und Erkennen (Geist) ist überall Eins. Das wahre Seyn als das Absolute (Gott) ist nothwendig kraft seines Begriffes seine eigene Bekräftigung, sonst wäre es nicht absolut, nicht von und aus sich selbst. Umgekehrt ist diese Bejahung des Seyns zugleich eben das Seyn selbst, sonst wäre sie ausser dem Seyn, und könnte selbst nicht seyn. Sie ist daher selbst positiv von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn. Bejahung des Seyns ist

Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige (Absolute) also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt. Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen ist sonach eine direkte Einheit. Es gibt daher keine zwey Welten, wovon die eine subjektiv und die andere bloß objektiv wäre, denn es gibt kein Ideelles ohne Reelles.

Diese Sätze wird man am Besten verstehen, wenn man sich an ihren Gegensatz mit der Fichteschen Theorie erinnert. Fichte lehrte nemlich: „Es ist keine Erkenntniß des Ansich oder Absoluten für den Menschen möglich, wir können bloß von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und eben so nur in demselben verbleiben; die Natur ist eine bloße Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie besteht allein in Affektionen unsers Ichs, und beruht auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt; sie ist wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich, allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß ist die persönliche Freyheit des Menschen; das Göttliche kann nur geglaubt nicht erkannt werden, auch dieser Glaube ist blos moralischer Art, und so er mehr enthält, als aus dem Moralbegriffe gefolgert werden kann, so ist er ungereimt und abgöttisch.“ Bey Herrn v. Schelling ist aber nicht von der Befangenheit des Wissens im Ich die Re-

de, ſondern die Philoſophie geht weit über das Ich hinaus, dringt zu Gott, nimmt die Welt als die lebendigſte Offenbarung deſſelben an, und macht den Geiſt zu einem Theile der Welt. Die Natur iſt hier lebendig und göttlich, und der Glaube an eine ungöttliche Natur ein leerer Wahn. Das Abwenden des individuellen Willens von Gott, als der Einheit und Seligkeit aller Dinge, iſt es allein, welches den Glauben an eine endliche, zeitliche und in eine Vielheit zerfallene Welt erzeugt.

Die Hauptlehren der von Schelling'ſchen Philoſophie von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt ſind alſo zuſammengeſtellt, folgende:

„Es gibt kein einzelnes Wiſſen für ſich, es gibt kein einzelnes Seyn für ſich, denn wenn es ein Wiſſen gibt, ſo kann es nur ein abſolutes geben, und wenn es ein Seyn gibt, ſo kann es nur ein abſolutes geben: nun gibt es ein Wiſſen und ein Seyn, alſo gibt es nur ein abſolutes Wiſſen und ein abſolutes Seyn. Das abſolute Wiſſen und das abſolute Seyn ſind Eins, und Gott iſt der Punkt, in den dieſe Identität des Seyns und Wiſſens, des Ideellen und Reellen fällt. Gott iſt einer, denn es gibt nur ein Wiſſen und Ein Seyn. Gott iſt die ewige Subſtanz und alle Einzelheiten (die Dinge) können nur verſchiedene Arten ſeyn, wie ſich Gott oder die Subſtanz ausdrückt. Gott iſt ewig, unveränder

lich, alles, allgegenwärtig, kann nicht vom Universum getrennt werden, ist in allen seinen Realitäten sowohl als in seiner Idee unendlich, gleich frey und gleich nothwendig, in allen seinen Möglichkeiten zugleich wirklich, hat Seyn und Denken zu seinen nothwendigen Attributen und ist in so fern dreyeinig, als er beydes in sein Wesen auffaßt. In der Natur des Wissens so wie in der des Seyns wiederholt sich diese Dreyheit, aber doch gibt es in der Natur so wie im Geist nur Eine Substanz, nur Eine Qualität, denn es gibt nur überall Eine Substanz und Eine göttliche Realität. Jedes Einzelne ist daher ein Unendliches. Es gibt nirgends ein Einzelnes; was man endlich nennen kann ist nur eine besondere Weise, wie Gott erscheint."

Wenn ich daher auf mich als eine Seele reflektire, so ist diese freylich, als unendlich betrachtet, in Gott; aber diese Unendlichkeit ist bloß die Idee ihrer Möglichkeit. In so fern ich aber meine Seele als etwas Wirkliches betrachte, so ist sie nur etwas Endliches. Das Gesetz aber, nach welchem die Seele für sich selbst aus dem Ewigen sich absondert zum Daseyn, ist unmöglich auszusprechen. Denn ein solches Gesetz würde, weil jede Seele ein Theil ist des unendlichen organischen Leibes, der in der Idee ist, wenn wir es erkennten, einen fernen Blick wenigstens verstatten in die Harmonie jener glanzvollen Welt, die wir

hier nur wie durch einen Spiegel erkennen. Allein ein ſolches Geſetz zu finden iſt eben ſo ſchwer, als es für alle auszuſprechen unmöglich.

Das Univerſum iſt alſo das Höchſte für den Philoſophen, und von ihm gelangt er erſt zum endlichen Bewußtſeyn herab. Der Quell alles Lebens liegt in Gott, und das Univerſum ſelbſt iſt nichts Anderes als die Totalität des Lebens. Ob ſich aber gleichwohl das Univerſum als eine unüberſehbare Reihe von Sonnen- und Planetenſyſtemen zeigt, die der Zeitlichkeit nicht unterthan zu ſeyn ſcheinen, ſo lehrt doch der Philoſoph eben ſowohl als der Naturforſcher, daß auch die Sonnenſyſteme nur entſtehen und vergehen, und daß die an das Leben der Sonnen geketteten Planeten mannigfaltige Epochen des Daſeyns erleben. Denn die Planeten ſind nicht Anderes, als ein Ausſturz aus der Sonne, und ſo wie ſie ſich Anfangs als Kometen wild und regellos um ihre Mutter herum bewegten, ſo nehmen ſie nach und nach mehr Maas und Ordnung an, bis ſie endlich wieder zu ihrer Mutter heimkehren, alſo in die Sonne endlich wieder verſinken. So wie die Sonne aber den Richtungspunkt aller der Kometen und Planeten, die zu ihrem Syſtem gehören, ausmacht, ſo ſehnt ſich auch alles irdiſch Geborne (Pflanze, Thier und Menſch) nach dem Licht der Sonne, und ſo wie die Vernunft das geiſtige Licht iſt, ſo iſt die Sonne das Licht, von

dem alles Leben erregt wird, und nach welchem alles Lebende ſich drängt und treibt. Das ganze Univerſum ſtellt ſich als eine Menge von Sphärenſyſtemen dar. Wie nun dieſe Einheit eines Sphärenſyſtems (Syſtems von Weltkörpern oder Geſtirnen) in der Vielheit der Sphären ſich zur Differenz entfaltet, ſo gebiert auch die Einheit jeder einzelnen Sphäre eine Menge von Weſen, welche wohl verſchiedene Grade von Selbſtſtändigkeit darſtellen, alle aber durch die Schwere an die Einheit des Geſtirns geknüpft ſind. In die Mitte eines Sphärenſyſtems aber fällt die Sphäre (Weltkörper), welche Abbild der Einheit für das Ganze iſt, an welcher ſich demnach auch die Beziehung aller auf dieſelbe als Licht ausdrückt. So iſt in unſerm Syſtem die Sonne, in ſo fern ſie für dieſes die Einheit repräſentirt, ganz leuchtend, in ſo fern ſie aber ſelbſt einem höhern Syſteme untergeordnet iſt, verräth ſie ihre Differenz durch dunkle Flecken.

Die Sonne arbeitet, ihr untergeordnetes Sphärenſyſtem zur Einheit zu bringen, und ſtrebt daher gegen die magnetiſche Achſe, durch welche eine einzelne Sphäre ſich als ſelbſtſtändig ſetzt, eine gleiche Richtung nach der Breite hervorzubringen, aus welchem Kampfe der Sonne mit der Selbſtſtändigkeit einer Sphäre die Bewegung dieſer um ihre Achſe entſteht. So lange die Sphäre noch ihren Egoismus behauptet, iſt die Achſenumdrehung derſelben mit ihrem Umlaufe um die

Sonne der Zeit nach different, wo aber eine Sphäre zur völligen Einheit mit ihrer Sonne unterjocht wird, da dreht sich jene in der Zeit ihres Umlaufs auch zugleich um ihre Achse, und kehrt ihrer Mutter immer dieselbe Seite zu, wie der Mond der Erde. Solche abhängige Sphären überhaupt heißen Monde.

Das ganze Bestreben der Natur geht dahin, den Menschen zu produciren, und alle ihre übrigen Produkte entstanden ihr nur während dieses Bemühens. Der Philosoph begleitet sie von ihren untersten Erzeugnissen an zu den höhern Geburten ihrer schöpferischen Kraft, bis sie sich verklärt im Menschen koncentrirt. Was sich in der übrigen Welt, in der organischen wie in der unorganischen, zerstreut und an einzelne Individuen vertheilt findet, ist in ihm vereinigt, und die Organisationen dieser sind nichts Anderes, als die noch los schwebenden Organe des Gesammt-Alls-Menschen, so daß die ganze Natur ausser dem Menschen als der vereinzelte Mensch charakterisirt werden kann. Sammeln sich aber endlich die einzelnen Strahlen in dem Einen Brennpunkte, so wird das koncentrirte Licht in einem verherrlichten Schein sich darstellen.

Das Universum oder die Materie war von Ewigkeit, aber nicht eben jede Form der Materie. Die Erde war also wohl in Ansehung ihrer Materie nicht aber in Ansehung ihrer gegenwärtigen Gestalt von jeher da. Sie ging von der Sonne aus, und ihre Massen geriethen erst in große Gä-

ehe sie sich zu dem ruhigen Planeten bil-
als welcher sie jetzt da steht. Einst war auf
es in buntem Chaos, Festes und Flüssiges
i sich noch nicht geschieden, es lebten
Thiere noch Menschen, und wild tobten
nbändigen Elemente. Da schlug sich nach
ach das Feste nieder, das Wässerige zog sich
r mehr zusammen, und höhlte sich den Mee-
und und die Flußbetten aus, auf der Erde
n sich die ersten Geschlechter der Pflanzen
ptogamen) und im Meere Conchylien und
irme. Nach und nach entstanden auch un-
ere Landthiere, größer, als sie jetzt vorhan-
nd, aber noch immer war nicht vollkommene
in den Erd-Elementen vorhanden. Von
m gerieth alles wieder in Gährung, Land
Meer kämpften mit einander, und alles Le-
ge gieng bey diesem Kampfe unter. Endlich
vollkommene Ruhe nach dem langen Hader
die Kräfte und Elemente regelten sich, es
ten Pflanze und Thiere in freyerer Gestalt her-
und zuletzt erschien als Signal der ganz ein-
tenen Naturharmonie der Mensch. Nur
ch regte sich noch die Kraft der Erde in Vul-
i, es war eine Wolkenatmosphäre um den
elten Planeten gebildet, und geregelt trieb
h von nun an auch um die Sonne herum.
noch immer liegt, so wie im Universum, so
in ihm Leben, und von ihm erhalten es
izen, Thiere, und Menschen; noch immer

lebt und bildet er auſſer ſich und in ſich fort, wohl äuſſert er ſeine Kraft nicht mehr ſo ſtürmiſch, als ſonſt, aber kräftig und lebendig treibt er ſich mit allen ſeinen Kindern um die gemeinſchaftliche Mutter, die Sonne.

Ich erkenne mich alſo niemals allein als ein von der Natur abgeriſſenes Ich, ſondern nur als einen Theil der Natur: ſo wahr ich bin, eben ſo wahr liegt und exiſtirt auſſer mir die Natur. So gewiß ich von meiner eigenen Exiſtenz überzeugt bin, eben ſo ſehr bin ich es von der Welt, denn ich, als ein Theil der Welt, muß nothwendig das Ganze auſſer mir anerkennen. Aber nicht aus mir ſelbſt erzeugt ſich die Welt, ſondern mein eigenes Ich geht nur aus ihr hervor. Ich erkenne daher auch nur die Welt in der Idee, und lebe eigentlich in einer beſtimmten Sphäre, ohne die Totalität des irdiſchen Lebens in mir zu repräſentiren. Nur durch den thieriſchen Magnetismus höre ich einzelner Menſch auf, bloßes ſich ſelbſt reflektirendes Organ der Erde zu ſeyn, und werde vielmehr mit dem Geſammtleben der Erde verknüpft, ſo daß ich mich mehr oder weniger in der Harmonie des Ganzen erkenne. Aber doch bin ich nur ein an der Wand vorüberziehendes Schattenbild des Planeten. Dieſer wunderbare Planet führt ununterbrochen Metamorphoſen aller Art auf. Er bildet das Niedere ins Höhere, das Höhere ins Niedere. Alles, was ich jetzt

auf ihm erblicke, ist vermöge dieser Metamorphosation aus ihm selbst entstanden, unabläſſig spielt er in den Formen der Pflanzen, Thiere und Menschen, und sowohl in dem lichten Luftreich als in den finstern Grotten seines Innern ist er unaufhörlich mit neuen Zusammensetzungen seiner Elemente beschäftigt. Kein Bestandtheil ist ihm unauflöslich, wie so oft dem ihm nachbildenden Naturforscher, sondern er bildet Metalle aus Erden und Diamanten aus flüchtigen Stoffen. Alles auf, in und über ihm ist daher verwandt, und nur dem Grade, nicht dem innersten Wesen nach von einander verschieden: alles, was ihr seht, sind nur Potenzen (Grade) des Planeten. In jedem Wesen repräsentirt sich der Planet; die Pflanze, das Thier und der Mensch sind nur der emporgewachsene Planet; und kein Wesen wird anders erkannt, als daß ihr sein Verhältniß zum Planeten auffindet. Bildet euch nicht ein, etwas aus euch allein sprechen zu können, ihr, die ihr nur die an der Wand vorüberziehenden Schattenbilder des Planeten seyd. Der Planet, das Metall hört, denkt, spricht allein durch euch, die ihr sein Hörrohr, Denk- und Sprachrohr seyd. Ihr steht nicht verlassen in der Welt; mit ihr zusammengewachsen seyd ihr ihr Mund, aus dem sie ihre Göttlichkeit den zersplitterten Göttern kund thut, und so alle zu Gliedern Einer Gottheit zusammenhält.

Das Abſolute, in der vollkommenen Gleichheit des Endlichen und Unendlichen dargeſtellt, iſt der Raum, das ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Raum dehnt ſich in das Unendliche aus, aber doch wird er dadurch endlich, daß man Länge, Breite, und Tiefe an ihm unterſcheidet. In dieſem Raume nun erſcheinen alle einzelnen Dinge. Die Zeit iſt das ſtets bewegte fließende Bild des unendlichen Denkens, der unendliche Begriff der Dinge, der über ſie hinausfällt. So weit nemlich ein Ding bloß ſich ſelbſt gleich iſt, drücken ſich die Dimenſionen an ihm durch Linien (Figur) aus; ſo fern aber der Begriff, der ſich in einem Dinge mit ſeiner Endlichkeit vermählt hat, zugleich auch unendlich iſt, ſtellt er ſich als die Zeit dar. Wodurch die Dinge dem Geradlinigten oder der Figur untergeordnet ſind, das iſt ihr unorganiſches Weſen; was ihnen Geſtalt giebt, und ſie der Aufnahme des Beſondern unter das Allgemeine fähig macht, iſt ihre organiſche, das aber, wodurch ſie die abſolute Einheit des Allgemeinen und Beſondern ausdrücken, ihre vernünftige Natur.

Nicht über alle Dinge fällt der unendliche Begriff hinaus, ſondern manchen iſt er auch abſolut verbunden, und erſcheint als lebendig und thätig, und auf der höchſten Stufe als Selbſtbewußtſeyn. Dinge dieſer Art ſind der Menſch und der Weltkörper. Denn den Weltkörpern iſt der

ndliche Begriff als Seele ihrer Bewegungen
geboren, und aus ihrer Subſtanz ſondert ſich,
aus dem Abſoluten ſelbſt, eine unendliche
)l einzelner Dinge ab. Die Weltkörper ſind
r dennoch different, und ſuchen mithin eine
heit in einer Sonne, die ihre Einheit wieder
einem höhern Syſteme ſucht. Es iſt mithin
hſte Nothwendigkeit, daß Planeten ſich um ei-
Sonne drehen, und daß die Sonne ſelbſt
t ganz rein iſt, ſondern auch dunkle Flecken
bt, durch welches letztere ſie ihre Unterordnung
er ein höheres Sternenſyſtem anzeigt. Die
ßen der Weltkörper ſtehen mit ihrer Entfer-
ig von der Sonne in feſter und beſtimmter Pro-
tion und eine kann aus der andern gefunden
den. Ueberhaupt herrſcht eine ſtrenge Bezie-
ig unter allen Körpern am Himmel zu einan-
: die Größe der Differenz eines jeden Himmels-
ers beſtimmt auch die Größe der Entfernung
der Einheit (Sonne). Indem aber die
ie der Entfernung der Weltkörper von ihrer
nne in ihnen als Zeit zur lebendigen Bewe-
g wird, löſcht ſich die Ungleichheit des End-
n und Unendlichen in ihnen aus, und ſie
den wahre Subſtanzen, die ihr Leben in ſich
ſt tragen. Wohl gehen ſie nur in elliptiſchen
nen um ihre Sonne, aber der Idee nach
den dieſe Bahnen wirklich zu Kreislinien.
)lich ſollten die Zeiten der Bewegungen den
idraten der Entfernungen von ihrer Einheit
h, und die Bewegung der Geſtirne mithin

Kreislinien seyn: allein diese absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, ist für die Erscheinung in zwey Punkte getrennt, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, deren einen das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, deren anderer aber die Idee eines jeden selbst ausdrückt; die Bahn der Gestirne ist also nothwendig eine elliptische. Damit aber durch diese Abweichung von der Kreislinie die nothwendige Gleichheit der Zeiten und Räume nicht aufgehoben würde, womit zugleich das Leben dieser Gestirne erlöschen müßte, so legen sie in der größern Entfernung von ihrer Sonne in derselben Zeit einen kleinern Bogen zurück, in welcher in der geringern Entfernung der größere Bogen zurückgelegt wird, und somit werden die elliptischen Bahnen in der Idee wirklich zu Kreislinien. So ist am Himmel nichts als ewiges Gesetz, alles wirkt auf einander, es gibt eine durchgängige qualitative Differenz der Gestirne, und ich als Mensch stehe unter diesen Gesetzen des Universums, und werde vielfach von ihnen influirt. Diese Gesetze sind aber dem Universum nicht von fremder Hand eingeprägt, sondern selbstständig eigen, und werden durch das Verhältniß alles Endlichen zum Unendlichen aufgefunden.

Die Erdensubstanz ist ein identisches Ganze, und nur die Form unterscheidet die einzelnen

Theile

eile derſelben von einander: man kann alſo alle
rper in einander überbilden. Die Kryſtalliſa-
t iſt die Grundform für alle Körper, welche
formloſen Expanſion, die ſich als Waſſer zeigt,
fliehen; das Geſtein, das Thier, die Pflanze
) der Menſch ſind nichts als Kryſtalle, nur
ch die einfachere oder künſtlichere Compoſition
i einander geſchieden. Denn die Kryſtalliſa-
t erhebt ſich zu immer höhern Stufen, und
ſt ſich endlich als eine innige Verbindung von
rtem und Weichem durch alle Abſtufungen bis
Knochen und Muskeln. Im Infuſionsthier-
t erſcheint ein kryſtalliniſches Stäubchen be-
t; im Korall trägt ein Felſengerippe das le-
ide Thier; das Schaalthier und Inſekt tra-
harte Kryſtalle auſſen an ſich, im edlern
ier und Menſch macht der harte Kryſtall das
elet aus. Das Weiche, was das Skelet um-
bt, iſt nichts als eine Compoſition biegſamer
ſtalle, wie bey den Pflanzen, welche in den
ophyten und Phytozoen ſo offenbar mit dem
ierreich, in den Korallen aber ſo ſichtbar mit
n Mineralreich zuſammen hängen. Alles Ri-
e oder Greifbare, was ihr ſeht, iſt alſo nichts
Kryſtalliſation, die ſich nur unter tauſend-
)en Formen zeigt. Was iſt der Korall Ande-
, als eine ſteinerne Pflanze? Seht ihr in
rm Fleiſche etwas Anderes als Kryſtalle?

Aber mit Kryſtalliſation fängt auch die Vegetation an.

Es giebt nirgends eine todte Materie; überall regt ſich das Element, es ſucht Verbindung mit andern Elementen, geht aber keine Verbindung auf die Ewigkeit ein. Verbindung und Trennung iſt das Leben der Natur. Wohl geht ſie von dem Niedern zum Höhern fort, aber das Höchſte wird endlich auch wieder das Niedrigſte, denn ihre Metamorphoſation iſt nur ein Kreislauf, der endlich wieder dahin zurück kommt, wo er anhob. Es ſteht der Fels nicht lange, ſo ſchießen aus ſeiner feuchten Oberfläche Schwämme oder Mooſe hervor, denn da, wo Mineral iſt, gedenkt die Natur ſchon auch der Pflanzen. Sind dieſe Mooſe lange geſtanden, ſo bilden ſich in ihnen ſchon feinere Pflanzenmaterialien, und allmählich ſehen wir auch edlere Pflanzen aus ihnen hervorwachſen. Es bedurfte zu beyden Vegetationen keines Saamens, denn die Natur weiß ſchon durch ſich ſelbſt den Anfang zur Vegetation zu machen. Aber ſo wie die Vegetation freyer wird, und ſich mehr in die Luft hinauf erhebt, um ſo mehr zeigt ſie auch das Beſtreben ſich ſelbſt durch Saamen fortzupflanzen und deshalb ſogar in männliche und weibliche Geſchlechter zu ſondern. Derſelbe Fall iſt es im Thierreich. Daſſelbe Geſetz der Natur, das Mooſe und Schwämme von ſelbſt hervorbringt, bringt auch Gewür-

ervor, und noch jetzt vor euern Augen ent-
ja, täglich ein Wurm, über dessen saamen-
elternlose Herkunft ihr gewöhnlich so sehr in
unen gerathet. Das niedrigste Gewürm ist
mit Mund und After, und einem Kanale
Verbindung beyder versehen. Einige Mol-
n, mit Fühlfäden und Augen, aber oft noch
echtlos, bilden den Anfang der sich vervoll-
menden Organisation. Jetzt wächst die ani-
che Bildungskraft unaufhörlich: Schaal-
, Insecten aller Art, endlich Amphibien,
, Vögel, und Säugthiere folgen einander
lmähligen Uebergängen von einem Grade
ebens zum andern: das Leben steigt höher,
llkommener die Organismen werden. Mus-
und Nerven treten deutlicher aus dem schlei-
n Zellgewebe hervor, mehrere Sinne folgen
der; das Gehirn erscheint, und wächst von
e zu Stufe der Ausbildung; das Herz
, und mit ihm das Blut, dieser Beweis
rhöhter thierischer Funktion, und zahllose
ne werden gebildet. Das äussere Skelett
Gehäuse weicht dem innern, das weiße Blut
durch Berührung der Aussenwelt roth; die
gkeit steigt, und es wird warm. Die Ge-
ter treten weiter aus einander, Gehirn, und
hm die Nerven werden immer herrschen-
— und endlich erscheint das sensibelste, das

höchſte Geſchöpf — der Menſch. Vom Menſchen bis zu den niedrigern Thierklaſſen herab ſchwindet das Gehirn immer mehr, das Herz nimmt ab und mit ihm die Menge des Blutes, bis es bey den Würmern gänzlich verſchwindet, und dies geht ſo fort, bis endlich von allen Sinnen- und Lebensorganen in den Phytozeen auch keine Spur mehr übrig iſt. Fragt nicht, warum jezt keine edlern Thiere oder Menſchen von ſelbſt aus der Erde hervorkommen. Die Erde hat ihre Zeugungskraft an die edlern Pflanzen- und Thiergeſchlechter ſelbſt abgetreten, und zeigt euch nur noch an den Würmern, Schwämmen und Mooſen, daß ſie immer bereit iſt, nicht nur dieſe ſondern die geſammte Pflanzen- und Thierwelt neu aus ſich hervorzutreiben.

Der Pyſiologe zeigt euch ſichtlich, daß alle Sinne nichts als Verlängerungen der Welt ſind, und ihr alſo wirklich aus der Erde hervorgewachſen ſeyd. Die Sinne ſind nichts als Emporwachſungen der Elemente der Welt. —

Es kann alſo nie von der Einwirkung der äuſſern Welt auf den Geiſt die Rede ſeyn.

Sobald nun alle einzelnen Theile des Menſchen mit einander in Conſenſus (Sympathie) treten, ſobald entſteht das Bewußtſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn iſt nemlich vom Conſenſus des Leibes nicht verſchieden: nur in einem animali-

schen Wesen von solcher Organisation, als der Mensch ist, kann Selbstbewußtseyn oder Vernunft sich zeigen. Die Vernunft ist mit der menschlichen Gestalt Eins, weil Idealles und Reelles auf der höchsten Stufe die innigste Identität bilden. Vernunft und die Verbindung der Seele und des Leibes im Menschen ist Eins und dasselbe. Diese wechselseitige höchste Harmonie ist nur da denkbar, wo der Leib der unmittelbarste Ausdruck der Göttlichkeit, gleichsam der sichtbar wandelnde Gott ist. Chemisch, anatomisch, und physiologisch muß es sich erweisen, daß der menschliche Körper die vorzüglichste aller animalischen Formen ist. Dieser sichtbare Gott kann daher auch nur allein Vernunft haben.

Es ist nunmehr Zeit, daß wir näher zu der Construktion der Natur übergehen.

Die Construktion der Natur hat es auf sich, zu zeigen, wie die Natur ausser uns entstanden ist, und nach welchen Gesetzen sie besteht. Es wird behauptet, in der Natur selbst liege der Drang, sich gerade so zu gestalten und darzustellen, als wir sie vor uns sehen.

Die Natur ist nicht etwa ein Aggregat von Atomen, die von einer fremden Hand zusammengefügt und mit mannigfachen Gesetzen begabt worden sind, sondern sie ist alles durch sich selbst,

ſie iſt natura naturans und naturata zugleich, Bildnerin eben ſo wohl als Produkt.

Wenn wir nun die Natur conſtruiren wollen, ſo müſſen wir ſie ſchaffen, d. h. ſie durch eine ſelbſt hervorgebrachte Idee in unſerem Geiſte aufs Neue zum Daſeyn hervorgehen laſſen, und zwar ſo, daß wir mit abſoluter Evidenz einſehen, dieſe ideelle Schöpfung ſtimme mit der reellen abſolut überein, wodurch die Natur ſelbſt an das Licht trat. Wir müſſen alſo zurückgehen bis zur Natura absoluta, d. h. zu dem ſchlechthin Identiſchen, wovon die wirkliche Erſcheinungswelt in allen Sphären des Seyns, ſelbſt des intelligenten, nur ein ewiger Abglanz iſt.

Unorganiſche Natur. Die Erſcheinungswelt zeigt ſich, wie wir bereits früher geſehen haben, als die Identität von Geiſt und Materie, von Idealem und Realem, von Subjekt und Objekt, die nur in der Reflexion als Verſchiedene vorkommen. Der Unterſchied zwiſchen Kraft und Materie, Geiſtigkeit und Körperlichkeit wird nur vom Verſtande gemacht, denn der Vernunft iſt Alles Eins. Kraft iſt gebundene Thätigkeit, und alſo nie iſolirt vorhanden. Es kann daher keine Materie ohne zwey einander entgegengeſetzte Thätigkeiten gedacht werden, deren eine ſich ins Unendliche mit unendlicher Geſchwindigkeit verbreiten würde, wenn ſie nicht

durch die ihr entgegenſtehende beſchränkt oder gefeſſelt würde. Alſo die Quelle und der Inbegriff alles Realen liegt in der Involution der Natur, in dem Streite zweyer ſich beſchränkenden Faktoren. Der eine Faktor, der poſitive, iſt die Expanſivkraft der Materie; der zweyte, der negative, iſt die Contraktivkraft. An und für ſich ſind beyde Richtungen unendlich, aber für jedes einzelne Ding der Welt zeigen ſich beyde in einer gewiſſen Quantität: jedes Produkt iſt der Ausdruck eines beſtimmten Quantums von expandirender und retardirender Thätigkeit. Die Materie, als Erſcheinung und überhaupt betrachtet, iſt die Syntheſis der unendlichen poſitiven und negativen Thätigkeit, als der nothwendigen Formen des ewigen Produktionsaktes. An und für ſich aber (im abſoluten Sinne) iſt Materie das ſchlechthin ewige zeitloſe Produciren, das in dem empiriſch unendlichen Produciren, durch Raum und Zeit, objektiv wird. Das ſchlechthin ewige Produciren iſt nichts als lautere Identität der poſitiven und negativen Thätigkeit. Materie iſt alſo das gemeinſchaftliche Subſtrat aller möglichen Erſcheinungen. Sie iſt uns nie bloße Objektivität, ſondern Subjekt-Objekt oder die Identität des Idealen und Realen.

Die allgemeinſten Eigenſchaften der Materie ſind alſo Expanſion und Contraktion, aus deren Durchdringung die Schwere entſteht. Die da-

durch entſtandenen Dinge ſind ſich nun entweder magnetiſch, oder elektriſch, oder chemiſch entgegengeſetzt. Was wir nemlich im gewöhnlichen Leben als Magnetismus, Elektrismus, und Chemismus kennen, iſt nichts als eine beſondere Erſcheinung gewiſſer Qualitäten, die in weit gröſſerer Allgemeinheit der Materie eigen ſind. Magnetismus z. B. iſt nicht die Funktion einer einzelnen Materie, ſondern eine Funktion der Materie überhaupt, alſo eine wirkliche Categorie der Phyſik, nur ſind die drey Punkte, welche den poſitiven und negativen Pol und den Mittelpunkt bilden in allen Körpern verwiſcht, während ſie am Magnet allein rein vorhanden ſind. Der Magnetismus iſt das der Materie eigene Streben ſich in die (reine) Länge zu dehnen, der Elektrismus das Streben ſich in die Breite zu ziehen, und der Chemismus die Tendenz zur Tiefe oder zur Bildung des Kubus. Der chemiſche Prozeß iſt die lebendige Tiefe, d. h. eine die Länge und Breite durchgreifende und in einander verſchmelzende Thätigkeit. Der Magnetismus iſt die lebendige Länge, ſo wie der elektriſche die lebendige Breite und Oberfläche iſt. Jedes unorganiſche Produkt, in ſo fern es nicht durch einen Gegenſatz zur Thätigkeit angeregt iſt, iſt der erſtarrte chemiſche Prozeß, ſo wie jeder Stab der erſtarrte Magnetismus und jeder Winkel (jede Fläche, denn ohne Winkel iſt keine Fläche möglich) die erſtarrte Elektri-

cität iſt. Magnetismus, Elektrismus und Chemismus ſind daher auch die drey Grundprozeſſe der Natur, und verhalten ſich zu einander wie Setzen, Entgegenſetzen und Gleichſetzen. Jedes Naturprodukt iſt das Reſultat dieſer drey Funktionen zugleich, nur tritt gemeiniglich eine mehr hervor als die andern. Jedes einzelne Ding iſt die erſtarrte Erſcheinung jener Prozeſſe, die, um ihre Syntheſis zu behaupten, auch unter der Hülle des Todes ihre Thätigkeit fortſetzen müſſen. Es kann kein Produkt ohne Länge, Breite und Tiefe zugleich geben. Es giebt z. B. keine reine Linie. Ueberall, wo die Natur den Anſatz zu einer Linie macht, geſtaltet ſie ſich auch in demſelben Momente zu einer Fläche. Aber es giebt auch realiter keine reine Fläche, denn die Natur kann nur das solidum produciren.

Die Linie, urſprünglich das Produciren der Natur ſelbſt in einer beſtimmten Richtung, folglich als Bewegung, iſt nicht möglich ohne entgegengeſetzte Thätigkeiten, nemlich ohne eine expanſive und retardirende. Eine expanſive Thätigkeit, ſchlechthin unbeſchränkt, würde mit unendlicher Geſchwindigkeit eine Linie beſchreiben, folglich für die Erſcheinung keine beſchreiben, d. h. keine reale Bewegung ſeyn. Die expanſive Thätigkeit, um als Bewegung zu erſcheinen, und eine reale Linie produciren zu können, muß alſo durch eine retardirende beſchränkt werden. In ſo fern alſo

durch entſtandenen Dinge ſind ſich nun entweder magnetiſch, oder elektriſch, oder chemiſch entgegengeſetzt. Was wir nemlich im gewöhnlichen Leben als Magnetismus, Elektrismus, und Chemismus kennen, iſt nichts als eine beſondere Erſcheinung gewiſſer Qualitäten, die in weit gröſſerer Allgemeinheit der Materie eigen ſind. Magnetismus z. B. iſt nicht die Funktion einer einzelnen Materie, ſondern eine Funktion der Materie aberhaupt, alſo eine wirkliche Categorie der Phyſik, nur ſind die drey Punkte, welche den poſitiven und negativen Pol und den Mittelpunkt bilden in allen Körpern verwiſcht, während ſie am Magnet allein rein vorhanden ſind. Der Magnetismus iſt das der Materie eigene Streben ſich in die (reine) Länge zu dehnen, der Elektrismus das Strehen ſich in die Breite zu ziehen, und der Chemismus die Tendenz zur Tiefe oder zur Bildung des Kubus. Der chemiſche Prozeß iſt die lebendige Tiefe, d. h. eine die Länge und Breite durchgreifende und in einander verſchmelzende Thätigkeit. Der Magnetismus iſt die lebendige Länge, ſo wie der elektriſche die lebendige Breite und Oberfläche iſt. Jedes unorganiſche Produkt, in ſo fern es nicht durch einen Gegenſatz zur Thätigkeit angeregt iſt, iſt der erſtarrte chemiſche Prozeß, ſo wie jeder Stab der erſtarrte Magnetismus und jeder Winkel (jede Fläche, denn ohne Winkel iſt keine Fläche möglich) die erſtarrte Elektri-

cität ist. Magnetismus, Elektrismus und Chemismus sind daher auch die drey Grundprozesse der Natur, und verhalten sich zu einander wie Setzen, Entgegensetzen und Gleichsetzen. Jedes Naturprodukt ist das Resultat dieser drey Funktionen zugleich, nur tritt gemeiniglich eine mehr hervor als die andern. Jedes einzelne Ding ist die erstarrte Erscheinung jener Prozesse, die, um ihre Synthesis zu behaupten, auch unter der Hülle des Todes ihre Thätigkeit fortsetzen müssen. Es kann kein Produkt ohne Länge, Breite und Tiefe zugleich geben. Es giebt z. B. keine reine Linie. Ueberall, wo die Natur den Ansatz zu einer Linie macht, gestaltet sie sich auch in demselben Momente zu einer Fläche. Aber es giebt auch realiter keine reine Fläche, denn die Natur kann nur das solidum produciren.

Die Linie, ursprünglich das Produciren der Natur selbst in einer bestimmten Richtung, folglich als Bewegung, ist nicht möglich ohne entgegengesetzte Thätigkeiten, nemlich ohne eine expansive und retardirende. Eine expansive Thätigkeit, schlechthin unbeschränkt, würde mit unendlicher Geschwindigkeit eine Linie beschreiben, folglich für die Erscheinung keine beschreiben, d. h. keine reale Bewegung seyn. Die expansive Thätigkeit, um als Bewegung zu erscheinen, und eine reale Linie produciren zu können, muß also durch eine retardirende beschränkt werden. In so fern also

die beyden Thätigkeiten nothwendig gegen ein
der ankämpfen, ohne sich aufzuheben, wird
Energie vertheilt seyn müssen, so daß in dem
nen Punkte die positive (expandirende), in
andern Extreme die negative Thätigkeit das
Uebergewicht hat, und daß, beyde nach entgeger
setzten Richtungen betrachtet, die eine in e
dem Verhältnisse zunimmt als die andere
nimmt. Das wird nicht möglich seyn, ohne
sie einen Gleichgewichtspunkt bilden, wo w
plus noch minus der einen oder der andern
setzt ist. Durch diesen Punkt werden die E
punkte zugleich aus einander und zusammen
halten. Dieses Verhältniß der positiven und
gativen Thätigkeit heißt Polarität. Es ist d
keine reale Linie möglich ohne Polarität.
da in jedem Naturprodukte (im Zustande der
härenz) die reale Linie oder wenigstens die T
denz zur Linie (im dem Zustande der Flüssigk
angenommen werden muß, so ist keines ohne
larität, oder wenigstens ohne Tendenz zur Pol
tät. Die Breite ist nichts Anderes als dies
sich polarisirende Thätigkeit, die in der Prod
tion der Länge statt hat, nur beschränkt sie
durch die Bildung eine Winkels. Eine und
selbe Linie in dem Mittelpunkte gebrochen,
die beyden, aus dem Bruche hervorgehenden
nien so gestellt, daß sie einen Winkel bilden,
die Länge und die Breite zugleich vor. Der

miſche Prozeß iſt die durchgängige Syntheſis der Länge und Breite, alſo nicht bloß in Einem Punkte, ſondern in allen möglichen Punkten der nach allen Richtungen hin ausgeſtralten Linien durch die zur Conſtruction eines Produktes mit einer beſtimmten Quantität geſetzten Faktoren, nemlich durch die poſitive und negative Thätigkeit.

Die Raumerfüllung, dynamiſch oder ſubjektiv gedacht, iſt ein Linienziehen nach allen Richtungen hin; in objektiver (realer oder wirklicher) Hinſicht aber iſt ſie die Syntheſis der realen Linien ſelbſt, und als dieſe ſind urſprünglich die Grundſtoffe anzuſehen, die auf eine unendlich mannigfaltige Art combinirt, ſich als Dinge darſtellen. Die Repräſentanten der Längepolarität ſind der Stick- und Kohlenſtoff, und die der Breitepolarität der Waſſer- und Sauerſtoff. Iſt der Stickſtoff der Repräſentant des poſitiven, und der Kohlenſtoff der Repräſentant des negativen Pols der Längebeſtimmung der Körper, ſo muß in dem Stickſtoffe ſchon das Minimum von Kohlenſtoffe ſeyn, wenn ein Uebergang von dem einen Pol zu dem andern möglich ſeyn ſoll. Dieſe Anſicht des Stick- und Kohlenſtoffes giebt die Längebeſtimmung der Dinge. Aber es iſt nirgends eine reine Länge denkbar. Die Länge muß mit ſich ſelbſt entzweyt ſeyn durch eine durchkreuzende Linie. Dies giebt die Breite. In ſo fern alſo Waſſer- und Sauerſtoff die Repräſentanten der Pole ſind, welche in der die Länge durchſchneidenden Linie angenommen werden müſſen, gerade ſo wie die

Linie, welche die Länge bildet, aus zwey Endpunkten, durch einen Indifferenzpunkt, beſteht, ſo iſt auch nothwendig in dem Stick- und Kohlenſtoffe zugleich der Waſſer- und Sauerſtoff, ſo wie in der Länge nothwendig die Breite, oder vielmehr beydes identiſch iſt.

Man lege das Bisherige aber nicht ſo aus, als ob es einen reinen Stick- und Kohlenſtoff oder einen reinen Waſſer- und Sauerſtoff gebe. Dieſe vier Stoffe ſind nur die urſprünglichen Syntheſen, aus deren Vereinigung erſt die Dinge entſtehen, und in welche ſie ſich wieder auflöſen, aber in jedem ſind zugleich die übrigen.

Die Raumerfüllung, als Produkt, muß ſich in zwey Hauptgegenſätzen darſtellen, ſo wie dieſelbe, als Produktivität (natura naturans) aus der negativen und poſitiven Thätigkeit beſteht. Dieſe beyden Gegenſätze ſind das Flüſſige und Starre. Das Flüſſige iſt das Formloſe, das Starre das Geformte, jenes iſt der Repräſentant der poſitiven, dieſes der negativen Thätigkeit. In ſo fern die poſitive und negative Thätigkeit alle möglichen Verhältniſſe der Syntheſis erſchöpfen müſſen, iſt es ſchlechthin nothwendig, daß es auf ein abſolutes Maximum von Flüſſigkeit und Starrheit kommen müſſe. Zwiſchen beyden Reihen muß als Indifferenz eine Erſcheinung treten, die als vollkommen neutraliſirtes Produkt von beyden zu betrachten iſt. Dieſe abſolute Indifferenz iſt das Waſſer. Von der einen Seite geht es durch den immer mehr zunehmenden ne-

gativen Faktor in die drey Grundformen der Cohäſion, die durch Körper von poſitiver und negativer Elektricität (relativer Differenz) und dann durch das magnetiſche Eiſen (den Repräſentanten der relativen Indifferenz) bezeichnet ſind; theils durch die immer größere Herrſchaft des poſitiven Faktors in die drey Formen der Cohäſionsloſigkeit, die durch Dunſt, Gas und Licht objektiv werden, über. Soll aber das Waſſer Permanenz haben, ſo müſſen auch die beyden Pole (Entgegenſetzungen) continuirlich in Waſſer übergehen. Dies geſchieht auch wirklich, denn alle Glieder des Univerſums wechſeln beſtändig mit einander.

Das Licht iſt mit der Materie identiſch. Das, was als Licht erſcheint, iſt eine Syntheſis der poſitiven und negativen Thätigkeit eben ſowohl, wie das, was ſich als Materie darſtellt. Das Licht iſt nur das abſolute Maximum des Uebergewichts der poſitiven Thätigkeit über die negative, ſo wie die ſtarrſte Materie, der Diamant, nichts iſt als das höchſte Uebergewicht der negativen Thätigkeit über die poſitive. Es hat alſo zwiſchen Licht und Materie nur ein relativer Unterſchied ſtatt. Daher iſt ein continuirlicher Uebergang des Lichts zur Materie, und der Materie zum Lichte nicht allein möglich, ſondern auch nothwendig. Da nemlich in dem materiellen Seyn der unorganiſchen Natur eine beſtändige Oxydation (Verhärtung oder Formung zu harten Körpern) des Waſſers, und

Deſoxydation (Erweichung) des Diamants, als des im höchſten Grade erſtarrten Waſſers ſtatt hat, ſo muß behauptet werden, daß die Materie ein ewiger Lichtprozeß, und das Licht ein ewiger Prozeß des Uebergangs zur Materie ſey.

Die totale Indifferenz alles Feſten und Flüſſigen iſt das Waſſer, in ſo fern ſolche Arten von Flüſſigkeiten verſtanden werden, in welcher noch eine Spur von Materialität angetroffen wird. Das abſolut Flüſſige iſt reine Thätigkeit, das gänzliche Freywerden des poſitiven Faktors, der aber in demſelben Momente wieder gebunden wird. Dieſes abſolut Flüſſige iſt in der unorganiſchen Natur das Licht. Das Waſſer iſt das balancirte Produkt zwiſchen den Arten von Flüſſigkeit, die ſich endlich in das Licht verlieren (dem Dunſte und den Gasarten), und der Materie, die ſtufenweiſe immer mehr in das Feſte übergeht, und zuletzt in dem höchſten Grade der Starrheit endet (in dem Diamant), der, durch erzwungene Oxydation zur Kohlenſäure aufgelöst, ſich wieder mit dem Flüſſigen vermiſcht. In der unorganiſchen Natur ſind alle Dinge, welche in die Grundformen der Cohäſion fallen, dem Waſſer, als dem hier ſtatthabenden Indifferenten oder Unendlichen gleich. Der Magnet iſt hier das relativ Unendliche; die Körper, die auf beyden Seiten des Magnets, als des Mittelpunktes gelagert ſind, ſind die beſondern Formen dieſes Unendlichen, alſo in ſo fern der Ausdruck

des Endlichen; das Waſſer endlich iſt das ſchlechthin Unendliche dieſer ganzen Sphäre, abſolute Einheit und Allheit derſelben. Der Magnet iſt an ſich identiſch mit den Körpern, die ihm rechts und links zur Seite liegen, und mit ihm eine continuirliche, nirgends abgebrochene Linie bilden, und nur als die beſondern Formen derſelben, als die Planeten dieſer Sonne der Mitternacht zu betrachten ſind. Das Waſſer iſt daher, als ſchlechthin potenzlos, und als der Ausdruck von Potenz überhaupt, das A = B der organiſchen Natur.

Die Farben ſind nichts als die Produkte der Wechſelwirkung des Lichtes und der Körper. Das Licht iſt an ſich ganz indifferent gegen jede Farbe; eben ſo der Körper. Die einzige Bedingung zur Erſcheinung der verſchiedenen farbigen Stralen iſt der beſtimmte Grad von Cohäſion eines Körpers, wodurch das Licht auf eine beſtimmte Art reflektirt oder gebrochen wird. Die Metalle ſind die Wurzelkörper aller übrigen cohärenten Körper. In ihnen trift man die höchſte ſynthetiſche Vereinigung der Stoffe und den geringſten Grad von Identität (Gleichartigkeit) an, indem letztere nur in dem Maaße hervortreten kann, als der eine Faktor der Cohäſion (der poſitive oder negative) überwiegt, und dem andern die Alleinherrſchaft überläßt. Identiſch gebildet iſt das Waſſer oder noch mehr das Waſſerſtoffgas und Sauerſtoffgas und der Diamant, und daher ſind beyde durchſich-

ſig. Die Metalle aber ſind bloß ſynthetiſch
bildet, und daher undurchſichtig. Das abſo
Maximum der Syntheſis iſt in dem magnetiſ
Eiſen erreicht, und daher erſcheint auch die ſchn
ze Farbe auf demſelben. Aber auf der Oberfl
der Metalle wird ſich das Licht um ſo herrli
abſpiegeln, je höher der Grad der Syntheſis, u
wie in den edlen Metallen, der abſoluten In
ferenzirung der Syntheſis iſt. Daraus läßt
nun der hohe Glanz, welcher der Oberfläche
Metalle zukommt, leicht erklären. Die verſc
denen Farben des metalliſchen Glanzes ſind
Folge der verſchiedenen Grade der Oxydation
Cohäſion, welche die Metalle behaupten.

Die höchſte Durchſichtigkeit muß nothwen
in die Extreme der relativen Cohäſion, d. h.
ner Art von Cohäſion, wo entweder der eine o
der andere Faktor überwiegend geſetzt iſt, fal
Wo abſolute Cohäſion ſtatt hat, wie z. B.
magnetiſchen Eiſen, zeigt ſich auch die größte
durchſichtigkeit. Bey Körpern, wo ohnehin ſc
der poſitive Faktor ein großes Uebergewicht h
gelingt es dem Lichte leicht, den Körper auch n
ganz aufzulöſen (ihn zu erwärmen); der um
kehrte Fall hat da ſtatt, wo der negative Fak
ſehr hervortritt. Alle Farben ſind nichts als M
difikationen der weißen, und folgen ſo auf einc
der: Violet, Dunkelblau, Hellblau, Grün, D

kelgelb, Hellgelb, Roth. Insofern nemlich das Licht den Körper durchdringt, so wird es in jeder Cohäsionslinie vorzüglich drey Hauptmodifikationen der Cohäsion aussprechen müssen, weil in jeder Linie drey Punkte sind. Diese Aussage geschieht durch eine bestimmte Farbe, die das Erzeugniß der Wechselwirkung zwischen dem Lichte und dem Körper ist. Es werden daher, den Körper nach den beyden Grundlinien betrachtet, sechs Hauptfarben zum Vorschein kommen müssen, nemlich Dunkelblau, Hellblau, Grün, Dunkelgelb, Hellgelb, Roth. Da aber auf der positiven Seite der materiellen Linie eine größere Expansion herrscht, als auf der negativen, so daß der Indifferenzpunkt nicht geradezu in die Mitte, sondern mehr gegen den Nordpol zu fällt, so wird auf der positiven Seite noch eine dritte Art von Blau zum Vorschein kommen, nemlich Violet. Aber, wie gesagt, die sieben Grundfarben sind nur die Modifikationen einer absolut indifferenten, nemlich der weißen Farbe, die sich durch das Wasser und den Diamant darstellt, wovon jenes der Süd- dieses der Nordpol ist. — Schwarz ist Abwesenheit aller Farbe. — Es ist merkwürdig, daß, so wie im Magnet der relative Indifferenzpunkt nicht gerade die Mitte einnimmt, sondern mehr gegen den Nordpol zu liegt, so auch in dem prismatischen Farbenbilde die nördliche Seite die contrahirtere, die südliche

aber (wo Violet anfängt) die expandirtere iſt, ſo daß ebenfalls die Farbe, welche den relativen Indifferenzpunkt hier vorſtellt, nicht gerade in die Mitte der Linie fällt.

Der Purpur (das Rothe) correſpondirt dem Eiſen, Grün aber dem Waſſer. Den Purpur producirt nemlich in Concreto nur die animaliſche Natur, die der Repräſentant des Eiſens iſt. Denn die Faktoren des Eiſens ſind Kohlen- und Stickſtoff, welche in der Animaliſation beſonders herrſchend ſind. In der Vegetation dagegen ſind die herrſchenden Stoffe Waſſer- und Sauerſtoff, aus deren Indifferenz Grün hervorgeht. Kohlen- und Stickſtoff machen mit ihren Modifikationen die Längepolarität, Waſſer- und Sauerſtoff aber die Breitepolarität der organiſchen Natur überhaupt aus, weshalb Animaliſation und Vegetatation gegen einander gekehrt ſind, und in ſo fern ſie in einem Winkel zuſammentreffen, ein Ganzes ausmachen. Das Grün iſt alſo das erſte Starrwerden, Differenziren des Waſſers, das aus Sauer- und Waſſerſtoff beſteht.

Das Eiſen iſt der relative Indifferenzpunkt der Cohäſionslinie. In den Kreis, der ſich zunächſt um dieſen Punkt ziehen läßt, hat die Natur die edlen Metalle gelegt. Platina iſt hier die Indifferenz von Nord und Oſt, Queckſilber die Indifferenz von Süd und Weſt, Gold die

von Süd und Ost, Silber die von Nord und West, denn diese vier sind die edlen Metalle. Süd und Ost sind die erfreulichsten Gegenden, und so ist auch Gold das heiterste Metall, welches ein glücklicher Instinkt schon früh als das geronnene Licht mit dem Zeichen der Sonne bezeichnet hat, dagegen das Silber, sich durch Streben nach Vegetation auszeichnend, nach dem Verhältniß des Mondes zur Erde billiger das Zeichen von jenem tragen muß. Das Eisen, welches von der allgemeinen Cohäsion die beyden Faktoren in sich empfängt, macht dadurch den ersten Ansatz zur Differenzirung, daß es den Mittelpunkt der Süd- und Nordpolarität unter der Form der Differenz setzt. Von diesem relativen Indifferenzpunkte aus wird sich der Charakter der Metallität in dem Verhältnisse verlieren, in welchem ein Körper nach der einen oder der andern Richtung entweder dem Diamante oder dem Lichte zueilt. Es ist übrigens bekannt, daß die edlen Metalle vorzüglich Aequatorialprodukte sind, und daher als unmittelbare Geburten der Sonne in der Erde betrachtet werden.

Relative Potenzen des Cohäsionsprozesses sind Magnetismus, und positive und negative Elektricität. In dem Magnetismus, als dem relativen Indifferenzpunkte der beyden Elektricitäten, zeigt sich schon ein höheres Leben als in dem letztern. Daher darf der Magnet nicht erst gerieben und isolirt oder auf ein anderes Substrat gestützt werden,

um homogene Materien an ſich zu ziehen, wie es der Fall bey den poſitiv und negativ elektriſchen Körpern iſt. Die Elektricität iſt nur ein von dem Magnetismus erborgtes Leben; die beyden Arten von Elektricität verhalten ſich wie Monde gegen ihren gemeinſchaftlichen Planeten, und dieſe ſämmtlich verhalten ſich gegen das Licht wie gegen ihre gemeinſchaftliche, abſolut lebendige Sonne, die ihnen allen den Grad des Lebens, deſſen ſie genießen, ertheilt. Das Waſſer iſt zwar in gewiſſer Hinſicht die abſolute Indifferenz aller cohärenten Materie, in ſo fern in ihm alle Geſtaltung aufgehoben iſt; aber es muß noch zu einer Indifferenz kommen, in welcher nicht bloß die Geſtaltung der Materie ſondern die Materie ſelbſt, als ſolche, für die Erſcheinung aufgehoben iſt, und daher ſtatt derſelben nichts als Thätigkeit hervortritt. Das Waſſer iſt die durchaus erſtorbene Sonne des Magnetismus ſammt ſeinen zweyen Monden; aber dieſe erſtorbene Sonne wird durch die cohärenten Körper continuirlich zum Leben geweckt, und gezwungen, in die Sphäre des bedingten Lebens, das hier ſtatt hat, überzugehen, oder ſich in Körper zu verwandeln, die die Repräſentanten des Magnetismus und der Elektricität ſind. Aber eben darum, weil das Waſſer eine erſtorbene Sonne iſt, die cohärenten Körper aber ſich wie Planeten und Monde verhalten, und folglich als ſolche nur ein bedingtes Leben haben, ſo muß

etwas seyn, das als der Repräsentant des absoluten Lebens sowohl jene erstorbene Sonne wieder zum Leben hervorruft, als auch das bedingte Leben der letzteren unterhält; und dieses ist das Licht, als die höhere Potenz des hier statthabenden Lebens, und die Potenz aller Potenzen der unorganischen Natur.

Das Licht ist das göttliche, das Wasser das natürliche Prinzip der Natur. Das letztere, unaufhaltsam durch das erstere befruchtet, bringt aus seinem Schooße die unendliche Mannigfaltigkeit der hier möglichen organischen Grundgestalten (Körper von differenter Cohäsion, deren Grundformen durch Triplicität bestimmt sind) hervor, und nimmt sie wieder durch allmählige Desorganisation in sich zurück, um sie, aufs Neue organisirt, ihr voriges Leben beginnen zu lassen. Das Wasser, durch das Licht gezwungen, sich in differenten Formen darzustellen, bleibt immer die unversiegbare Quelle der cohärenten Körper, deren Grundformen zwar nur drey sind, die sich aber auf eine unendlich mannigfaltige Art modificiren. Wasser- und Sauerstoff, synthetisch vereinigt, geben die Körper der positiven und negativen Elektricität, so wie Kohlen- und Stickstoff durch eine ähnliche Vereinigung den Magnet produciren. Aber so wie Wasser- und Sauerstoff nicht wesentlich von den zwey übrigen Grundstoffen verschieden sind, so hat auch zwischen den Körpern der

positiven und negativen Elektricität und d
Magnet kein wesentlicher sondern bloß quanti
tiver Unterschied statt. Wasser- und Sauers
aber absolut vereinigt (in absolute Identität üb
gehend), stellen sich als Licht und Wasser d
als das göttliche und natürliche Prinzip der
organischen Natur.

Da Wasser und Licht als Pole einer
derselben Identität anzusehen sind, so ist es a
leicht erklärbar, warum das Wasser der durchs
tigste Körper ist. Die undurchsichtigsten Kör
dagegen sind die Metalle, weil hier nur Synt
sis, nicht aber Identität der beyden Prinzip
hervortritt. Im Diamante, dem am identis
sten verhärteten Wasser, ist das ganze Innere
durchschauen, während nur die Oberfläche
Metalle Glanz hat. Die verschiedene Farbe die
Glanzes bey verschiedenen Metallen läßt sich gen
nach dem Grade ihrer Verwandtschaft zum Sau
stoffe und ihrer wirklichen Oxydation einseh
So wie z. B. die Metalle gegen die Seite der
gativen Cohäsion von dem Eisen weiter absteh
sind sie mehr oxydirt, wodurch auch ihre Farbe
stimmt wird. Wird irgend ein Metall in d
höchsten Grad der Oxydation, dessen es fähig
versetzt, so wird es so durchsichtig, als Glas,
kann auch in wirkliches Glas verwandelt werd

In Rücksicht auf Wasser und Licht, als
beyden Pole der Einen Identität, und dann

die cohärenten Körper nach den Grundformen aller reellen Cohäsion, muß das Ganze so construirt werden, daß Wasser und Diamant in der materiellen Linie den Süd- und Nordpol bilden, und daß nun das Licht eine Linie e diametro entgegengesetzt zieht, also von Ost gegen West, und ebenfalls Pole darstellt, nemlich das weiße und rothe Licht. Das weiße Licht ist aber weiter nichts als das Uebergewicht des Wasserstoffs über den Sauerstoff, so wie umgekehrt das rothe das Uebergewicht des Sauerstoffs über den Wasserstoff ist; die Farben sind die zwischen beyden Extremen liegenden Modifikationen des Lichts. Schon im Wasser selbst zeigt sich ein Ansatz zur Polarität, denn es bildet keine kugelrunden sondern nur eyrunde Tropfen, woraus sich also schon im Wasser selbst ungleiche Cohäsion ergiebt.

Dieselben Stoffe, welche sich als Identität im Wasser zeigen (Sauer- und Wasserstoff), werden in einer höhern Combination durch Alkalien und Säuern repräsentirt. Die Reihen aller cohärenten Körper schließen sich mit Kalk- und Kieselarten. Jene verhalten sich aber, wenn sie genauer untersucht werden, als Alkalien, diese aber als Säuren. Stickstoff ist nichts Anderes als der auf einer tieferen Stufe oxydirte Wasserstoff; der Kohlenstoff nichts Anderes als die höchste Oxydation des Stickstoffes. Die Extreme der Kalk- und Kieselarten sind die Repräsentanten des Stick-

und Kohlenstoffes. Da sich nun beyde wie Alkalien und Säuren verhalten, so ist es offenbar, daß die Alkalien und Säuren, als Extreme betrachtet, die Repräsentanten des Stick- und Kohlenstoffs sind. Untersucht man aber die Alkalien und Säuren, so stellen sie sich als absolute Gegensätze dar. Wenn z. B. durch Säuren die blauen Farben roth gefärbt werden, so werden dieselben durch die Alkalien wieder hergestellt. Das Eine erscheint also als das gerade Gegentheil des Andern. Nach dieser Bestimmung könnten sie eigentlich gar nicht zusammentreten, und ein gemeinschaftliches Produkt hervorbringen. Und doch geschieht dieses, und zwar in einem so hohen Grade, daß dieselben Gegensätze, die in ihren Extremen sich als absolut darstellten, nun schlechthin vertilgt sind, und sich unter dem Charakter der absoluten Identität (für diese Sphäre) darstellen. In dem vollkommenen Neutralsalze zeigt sich nicht mehr die geringste Spur von Säure oder Alkali, so daß die blaue Farbe, die vorher durch die Säure geröthet und durch das Alkali wieder hergestellt wurde, durch das absolut neutralisirte Produkt beyder schlechthin nicht afficirt wird. Ist die Neutralisation nicht vollkommen, so sticht entweder das Alkali oder die Säure, und zwar mehr oder weniger, hervor, und afficirt die Farbe, je nachdem in dem Salze ein Ueberschuß der Säure über das Alkali, oder umgekehrt statt findet. Gleiche

Quantitäten heben einander für die Erscheinung auf, und nur der Ueberschuß tritt als positive Wirksamkeit hervor. Die Salze, als die Synthesen der Säuren und Alkalien, bilden eine continuirliche Linie, so daß außerhalb des Punktes der absoluten Neutralisation die übrigen Synthesen dieser Art entweder mit einem Uebergewicht der Säure oder des Alkali hervortreten, bis dieses Uebergewicht auf den beyden Extremen das absolute Maximum erreicht, den Gegensatz für die Erscheinung ganz unterdrückt, und folglich als reines Kali oder als reine Säure erscheint.

Organische Natur. Dieselben Momente, die Magnetismus, Elektricität und Chemismus in der unorganischen Natur bezeichnen, werden in der organischen Natur zu Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität, oder zu Pflanze, Thier und Mensch.

Die Natur zeigte uns in dem Magnetismus ihr Streben, sich in die reine Linie zu ziehen. Dieses Streben liegt vorzüglich den Pflanzen unter. An den Pflanzen betreibt die Natur ihren Magnetismus am vollkommensten. Sie wird nicht müde, immer neue Stämme in die Höhe zu treiben, immer magnetische Linien zu ziehen, und daher zeigt sie sich als wahre Reproduktionskraft.

Da im Magnetismus Positives und Negati-

ves bey einander und fest verbunden ist, so fehl auch dem am höchsten gebildeten Magnetismu freye Bewegung. Denn diese kann nur da vor handen seyn, wo Erregbarkeit möglich ist, wi Positives und Negatives von einander getrenn existiren. Soll ich mich frey bewegen, so muß ich erregbar seyn, muß einen Drang fühlen, meinen Ort zu verändern, und muß in mir die Möglich keit fühlen, diesem Drange nachzugeben. Bin ich erregbar, so bin ich nicht allein passiv und neh me den äußern Eindruck auf, sondern ich bin auch aktiv, und bestimme mich nun selbst zu einer freyen Bewegung. Diese Erregbarkeit macht nun das Wesen des Thiers aus. Der Hunger regt es an, seine Speise zu suchen; es fühlt die Möglichkeit der Bewegung in sich, und geht also auf Speise aus; es fühlt aber auch die Erregung durch ein ihm entgegengesetztes Geschlecht, und so sucht sich das Männchen sein Weibchen, und das Weibchen sein Männchen. Diese thierische Erregbarkeit oder Irritabilität ist aber nichts als eine höher gebildete Elektricität. Denn das Wesen der Electricität besteht darinn, daß sie getrennt negativ und positiv vertheilt ist, d. h. daß jeder Körper nur eine dieser Eigenschaften, entweder die negative oder positive besitzt, und sich also hier das Negative und Positive nicht wie im Magnet vereinigt vorfindet. Alle Erregbarkeit aber ist auf Elektricität, auf Entgegensetzung der Körper begründet. Ich kann z. B. nur dadurch vom Hun-

ger erregt werden, daß ein Körper (Speise) mir entgegengesetzt ist *).

Die Natur geht nur darauf aus, den Menschen zu produciren, und deßwegen sind Pflanzen und Thiere nur die ersten Versuche, nur die Uebergänge zu dieser Produktion. Denn wenn man fragt, was sie mit Thier und Pflanze beabsichtigt, in denen sie selbst gleichsam nur verkrüppelt zur Erscheinung kommt, so erhält man billiger Weise die Antwort, diese Wesen seyen nur die zersplitterten Kräfte, welche sich im Menschen vereinigt darstellen. So wie die unorganische Natur nur das Solidum will, so bezweckt die organische bloß den Menschen. Was wir an den Thieren Sinn nennen, ist nicht etwa ein Vermögen, Vorstellungen durch äußere Eindrücke zu erlangen, sondern nur ihr Verhältniß zum Universum, das weiter oder eingeschränkter seyn kann. Geht man in der Reihe der Organisationen aufwärts, so findet man, daß die Sinne allmählig sich in der Ordnung entwickeln, in welcher sich durch sie die Welt der Organisation erweitert. Weit eher öffnet sich z. B. der Gehörsinn, weil die Welt des Organismus durch ihn nur auf eine schwache Entfernung erweitert wird; weit später der göttliche Sinn des Gesichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite

*) Daß alle chemische, electrische, magnetische Erklärung des Lebens falsch und verwerflich sey, behauptet Herr Steffens in der Anthropologie II, 44.

ausgedehnt wird, welche selbst die Einbildungskraft zu ermessen unfähig ist. Aber nur für den Menschen ist das Licht Licht, und nur er ermißt die Unendlichkeit der durch dasselbe aufgeschlossenen Welt, während das Thier nur seine nächsten Bedürfnisse durch dasselbe zu erkennen sucht. Der Mensch kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählig die vollkommenste Organisation von den Fesseln der Materie sich loswindet.

Die organische Natur ist nur eine Reproduktion der unorganischen auf einer höhern Stufe. Animalisation und Vegetation verhalten sich gerade so zu einander, wie reine Thätigkeit (Licht) zur Materie in der unorganischen. Die Vegetation, noch an die Erde gefesselt, scheint wie die Materie zu ruhen; die Animalisation zeigt sich in freyer Bewegung wie das Licht. In der Animalisation entspricht dem Wasser das Blut, dem Diamant der Hirnschädel. Zwischen beyden Extremen liegt also dort die unorganische und hier die animalische Natur. So wie nach dem Diamant noch andere harte Substanzen in der unorganischen Natur vorkommen, so kommen in der thierischen noch die Knochen vor. Die Vegetation ist die umgekehrte Animalisation. Die Pflanze ist auf den Kopf (die Wurzel) gestellt, und streckt ihre Beine (Aeste) sammt den Geschlechtstheilen in die Höhe. Die Pflanze giebt Sauerstoff in die Luft ab, das Thier zieht Sauerstoff aus ihr an, ja, das ganze

Leben der Pflanze ist nichts als eine Deſoxydation, während das ganze Leben des Thiers nichts als eine Oxydation ist.

Wir haben schon oben bemerkt, daß es eigentlich keinen reinen Stick- und Kohlenstoff gebe, so wenig als einen reinen Wasser- und Sauerstoff, sondern daß diese vier Stoffe nur die ursprünglichen Syntheſen seyn, aus deren Kombination die Dinge entstehen und in welche sie sich wieder auflösen. Wenn wir nach dieser Ansicht die Vegetation und Animalisation betrachten, so repräsentirt jene mehr den Wasser- und Sauerstoff, und diese mehr den Kohlen- und Stickstoff. In der Vegetation sind nemlich Wasser- und Sauerstoff die herrschenden Elemente, und da aus beyden auch das Wasser besteht, so kann man sagen, die Vegetation deute das erste Gerinnen oder Starrwerden des Wassers an. Kohlen- und Stickstoff sind vorzüglich die Grundlagen der animalischen Natur, liegen ebenfalls im Eisen, und produciren durch das Thierreich den Purpur. Die animalische Natur ist daher auch der Repräsentant des Eisens, und man kann sagen: „Wie der Purpur, welchen die animalische Natur producirt, den Uebergang des Eisens zur Indifferenz — das höchste Werk der organisch schaffenden Natur — anzudeuten scheint, so scheint hingegen das Grün der Pflanzen, der Blätter u. s. w. das erste Starrwerden oder Differenziren des Wassers anzudeuten.“

Die deſorydirteſte Pflanzenart iſt die höd
ſtatt daß das Thier auf der tiefſten Stufe
Oxydation die niedrigſte Thierart bezeich
Die Thierheit muß daher von der tiefſten S
der Oxydation anfangen und mit der höch
ſchließen, oder der erſte Anſatz, der poſitive
der Thierheit überhaupt muß herrſchende Veg
tion, und das Ende derſelben, der negative
muß das Maximum der Animaliſation ſeyn.
Thierheit muß ſich immer mehr entpflanzen
die Vegetation ſich immer mehr entthieren,
beyde ihr Maximum erreichen. Die Erfahr
beſtätigt dieſes. Das Blut (der Saft) der
drigſten Pflanzen iſt thierartig, iſt roth, ſtatt
die Säfte der höhern Pflanzenarten weiß ſi
hingegen iſt ſelbſt das Blut der niedrigſten Th
arten weiß, kalt, und träge, wie in den höh
Pflanzenarten, und wird erſt in den höhern S
fen der Thierheit roth, warm und lebhaft.
wie das Waſſer der Prototyp aller Formen
Cohäſion in der unorganiſchen Natur iſt, ſo
die poſitiv und negativ-elektriſchen Körper,
der Mittelpunkt derſelben, nemlich das magneti
Eiſen, potentialiter in demſelben liegen, ſo iſt
das Blut der Prototyp aller Organe, wodurch
Senſibilität, Irritabilität und Reproduktion
jektiv macht, wie ſich das ſelbſt durch Ser
Cruor und Lymphe, als die Beſtandtheile
Bluts, ausſpricht. Das ganze Thier iſt ni
als geronnenes Blut, und der Hirnſchädel

öchſte Gerinnung deſſelben. So wie nun das
Blut dem Waſſer, ſo entſpringt der Inſtinkt dem
lichte in der unorganiſchen Natur. Die Einbil-
ungskraft, aus deren Schoße alle Ideen entſprin-
en, iſt nichts Anderes als der am höchſten poten-
irte Inſtinkt.

Jeder Organismus iſt in allen ſeinen Thei-
en der Sitz des ihm eigenen Begriffs oder der ihm
ukommenden Seele, aber auch hier regt ſich Po-
arität. In der thieriſchen Welt iſt der Hirnſchä-
el und das Gehirn der geiſtige Pol, die Füſſe
ingegen der materielle; in der Pflanzenwelt iſt
ie Wurzel und ihr Mark der geiſtige und die
leſte ſind der materielle Pol. Deßwegen ſind
uch Verletzungen des Gehirns und der Wurzel
ir beyde Arten Weſen ſo nachtheilig. Nur den
efern Thierklaſſen, den Inſekten und dergl. kann
an den Kopf verletzen oder gar abnehmen, ohne
nen ſogleich den Tod zu geben. Wo hingegen
ch gar keine Art Kopf zu bemerken iſt, wie bey
n Polypen, iſt die Vulnerabilität an allen
heilen des Körpers ohne alle Gefahr des Le-
ns. Dergleichen Weſen ſind Repräſentanten
s Waſſers, das man unbeſchadet ſeiner Sub-
ntialität in die kleinſten Theile trennen kann.

Es giebt keine Senſibilität ohne Irritabili-
t, und keine Irritabilität ohne Senſibilität,
er auch beyde zuſammen nicht ohne Reproduk-

tion. Letztere ist der Bildungstrieb überhaupt, der Drang der Natur sich in Organismen darzustellen. Dieser Drang zeigt sich zuerst im Pflanzenreiche, und da Pflanzen ohne Sensibilität und Irritabilität sind (nur der Fliegenschnapper und einige ähnliche Pflanzen zeigen ein wenig Irritabilität), so nimmt man sie billiger Weise für Repräsentanten dieses Bildungstriebes. Das Thier hingegen zeigt lebendiges Contraktionsvermögen oder Irritabilität (denn der vollkommene Ausdruck der Irritabilität ist lebendige Bewegung), und ist in so fern Repräsentant dieser Sphäre. Zwar haben die Thiere Sinne, aber sie selbst sind nicht ganz sinnig, wie der Mensch. Erst diesem höchsten Organismus kommt Sensibilität zu; erst in der wahren Sensibilität geht der chemische Prozeß der untern Potenz zum innern absoluten Bildungsvermögen über. Es giebt also einen Unterschied zwischen höherer und niederer Sensibilität, und weil erstere nur dem Menschen eigen ist, heißt er nur allein ein sensibeles Wesen. Eigentlich ist weder Sensibilität ohne Irritabilität, noch Irritabilität ohne Sensibilität möglich. Nur durch Reiz von aussen wird das Thier zur Hervorbringung von Bewegungen bestimmt, und nur durch die Fähigkeit, Bewegungen in sich hervorzubringen, wird der äussere Eindruck zum Reiz. Nur durch freye Zurückwirkung der Organe wird der

m außen angebrachte Stimulus Reiz und Ein-
uck, denn es herrscht hier die völligste Wechsel-
irkung.

Der Gipfel aller Organisation ist der Mensch,
nn alle andern Organisationen liegen in der
inigen, und er ragt hoch über sie hervor. Aber
cht mit der organischen, sondern auch mit der
norganischen Natur ist er verwandt, denn diese
das Embryo des Menschen. Nicht was die
norganische und organische Natur unmittelbar
rvorbringt ist ihr Zweck, sondern der Mensch ist
; sie umarmen sich nur, um den Menschen zu
ugen. Das unendliche Ganze der Erscheinungs-
elt kann unter dem Bilde einer Linie vorgestellt
rden, deren Wesen in drepen Hauptpunkten be-
ht: diese sind die unorganische, organische, und
telligente Natur. In jedem Punkte liegen auch
e übrigen, nur tritt immer einer stärker als die
dern hervor. Auch die unorganische Natur ist
cht ohne Begriff (Intelligenz) und Bildung
)rganisation), aber beyde sind von großen Mas-
e umhüllt, daß sie sich nur schwach zeigen kön-
n. In der organischen Natur zeigt sich dage-
n schon mehr Begriff und weniger Masse, bis
Menschen das Intelligente (der Begriff) ganz
y wird, und die Masse durchaus unter seine
rrschaft nimmt. Das Universum ist realiter
solute Intelligenz. —

Der Menſch ſtehet unter der Herrſchaft der Geſchichte, welche eine fortgehende allmählig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten iſt. Alſo kann man in der Geſchichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung, oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. Denn Gott iſt nie, wenn Seyn das iſt, was in der objektiven Welt ſich darſtellt, wäre er, ſo wären wir nicht; aber er offenbart ſich beſtändig. Der Menſch führt durch ſeine Geſchichte einen fortgehenden Beweis von dem Daſeyn Gottes, welcher Beweis aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſeyn kann. Denn die Entwickelung der abſoluten Syntheſis des Idealen und Realen iſt eine unendliche, mithin die Geſchichte ſelbſt eine nie ganz vollendete Offenbarung jenes Abſoluten, das zum Behufe der Erſcheinung ſich trennt, ſelbſt aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnet, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwiſchen beyden iſt. Wir können drey Perioden jener Offenbarung, alſo auch drey Perioden der Geſchichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beyden Gegenſätze, Schickſal und Vorſehung, zwiſchen welchen in der Mitte die Natur ſteht, welche den Uebergang von dem Einen zu dem Andern vermittelt. Die erſte Epoche iſt die, in welcher das Herrſchende nur noch als ein Schickſal d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichſte zerſtört; in

dieſe Periode der Geſchichte, welche wir die tragiſche nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen ſchlieſſen, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt. Die zweyte Periode der Geſchichte iſt die, in welcher das, was in der erſten als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht erſchien, als Natur ſich offenbart, und das dunkele Geſetz, das in jener herrſchend war, wenigſtens in ein offenes Naturgeſetz verwandelt erſcheint, das die Freyheit und die ungezügeltſte Willkühr zwingt, einem Naturplane zu dienen und ſo allmählig wenigſtens eine mechaniſche Geſetzmäßigkeit in der Geſchichte herbeyführt. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der großen römiſchen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelaſſenſte Willkühr in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungsſucht ſich äußernd, indem ſie zuerſt die Völker allgemein unter einander verband, und was bis jezt von Sitten, Künſten und Wiſſenſchaften nur abgeſondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechſelſeitige Berührung brachte, bewußtlos, und ſelbſt wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in ſeiner vollſtändigen Entwickelung den allgemeinen Völkerbund und

den universellen Staat herbeyführen muß. Alle Be
gebenheiten, die in diese Periode fallen, sind da
her auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wi
selbst der Untergang des römischen Reichs wede
eine tragische noch moralische Seite hat, sonder
nach Naturgesetzen nothwendig, und eigentlich
nur ein an die Natur entrichteter Tribut war
Die dritte Periode der Geschichte wird die seyn
wo das, was in den frühern als Schicksal und Na
tur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, un
offenbar werden wird, daß selbst das, was blo
ßes Werk des Schicksals oder der Natur zu seyn
schien, schon der Anfang einer auf unvollkommen
Weise sich offenbarenden Vorsehung war. Wan
diese Periode beginnen werde, wissen wir nich
zu sagen, aber wann diese Periode seyn wird
dann wird auch Gott am vollkommensten sich o
fenbaren.

B. Darstellung der Schellingsche Philosophie nach Rixner.

Hier folgt die in der Einleitung versprochene Dar
stellung der Naturphilosophie nach Rixner
Handbuch der Geschichte der Philo
losophie. Daselbst heißt es III, §. 163:

Schelling eröffnete seine schriftstellerisch

Laufbahn im Jahre 1795 mit zwei kleinen Schriften über das Princip und die Form der Philosophie; (die erstere neu abgedruckt im 1. Bande seiner philosophischen Schriften Landshut 1809.) Hierauf folgten 1797 die Ideen zur Naturphilosophie (neu aufgelegt im Jahre 1803) und 1798 die Abhandlung über die Welt-Seele (neu aufgelegt im J. 1809). Nach diesen Vorspielen erschien 1799 das System des transcendentalen Idealismus; und das Jahr darauf 1800 die Naturphilosophie mit der Erklärung: „daß die beiden entgegengesetzten Systeme nur Darstellung der Einen und selben Philosophie, das eine von Seiten des Wissens, das andere von Seiten des Seyns gefaßt seyen, die in der Getrenntheit ewig einander ausschließen, hingegen in der Einheit ihres Wesens beide als gleich nothwendige Bestandtheile einer und derselben organischen Identität angehören." Im Jahre 1801 erschien endlich der erste Grundriß der angekündigten absoluten Identitäts- oder All-Eins-Lehre selbst in der Zeitschrift für spekulative Physik IIten Bandes, IItes Heft, und wurde in der neuen Zeitschrift für spekulative Physik Iter Band 1. Heft 1802, dann in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft 1. B. 1. u. 2. Heft (1805 und 806) und II. Bds. 2. Heft (1807) fortgesetzt.

Ferner erschien im J. 1802 Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, ein Gespräch, ferner im Jahre 1804 über das Verhältniß der Philosophie und Religion gegen Eschenmaier. — Im Jahre 1803 (neu aufgelegt im Jahre 1807) die Vorlesungen über Methode des akademischen Studiums. — Im Jahre 1806, — die Schrift gegen Fichte; — im Jahre 1809 die Sammlung der kleinen Gelegenheits-Schriften, darunter die akademische Rede von 1807 über das Verhältniß der Natur und Kunst; dann eine Abhandlung über das Wesen der sittlichen Freiheit sich auszeichnen. — Im Jahre 1812 das Denkmal der Schrift von göttlichen Dingen des Präsidenten der baier. Akademie Fr. Heinr. Jakobi zur Vertheidigung gegen den angeschuldigten Atheismus; und ein Aufsatz gegen Eschenmaier in der allgemeinen Zeitschrift 1813 zur Vertheidigung seiner Theorie der Freiheit. Endlich im Jahre 1815 über die Gottheiten von Samothrace; ein Versuch, die Weltschöpfung nicht als einen Akt der Emanation, wobei das Produkt im Fortgange immer schwächer wird, sondern vielmehr als eine Art von Evolution, Potenzierung und Steigerung der ursprünglichen Selbstoffenbarung Gottes darzustellen.

§. 164.

Detaillirte Ueberſicht des Schelling'ſchen Identitätsſyſtems nach der urſprünglichen eignen Darſtellung des Verfaſſers.

I. Vom Abſoluten, als dem Grunde alles Seyns.

1) Das Abſolute, der Gegenſtand der Philoſophie, iſt die gänzliche Identität und totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. — Dieſe Identität, in ſo ferne ſie nur der Grund alles Seyns, aber an ſich ſelbſt als getrennt von der ſeyenden Vernunft gar nicht ſeyend iſt, heißt die Natur (τὸ μωρὸν του θεου) Darſtellung. §. 1—61 —145.

2) Auſſer der abſoluten Identität, die der Grund alles Seyns, (die Natur), und auſſer der abſoluten Identität, die ſeyend iſt, (die abſolute Vernunft), iſt nichts; und in der abſoluten Identität, (die zugleich der Grund alles Seyns und ſelbſt ſeyend iſt) iſt Alles. (§. 2.)

3. Die abſolute Identität, als Grund alles Seyns, und als ſelbſt ſeyend, iſt ſchlechthin Eine, und ſchlechthin ſich ſelbſt gleich. (§. 13.)

4. Das höchſte Geſetz für das Seyn, der abſoluten Identität, und da auſſer derſelben nichts iſt, für Alles Seyn, iſt der Satz A = A, der wie die abſolute Identität ſelbſt (§. 4—7) ſchlechthin unbedingt und unendlich iſt, auch nie aufgehoben werden kann. (§. 9. 10. 11.)

5. Alles was ist, ist demnach in Wahrheit die absolute Identität selbst, und daher an Sich Eins. (§. 12.)

6. Nichts ist dem Seyn an Sich nach entstanden; und folglich auch nichts an Sich (d. h. als Seyend im Absoluten) endlich. (§. 13. 14.)

7. Die Dinge also als endlich betrachten, ist soviel als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. (§. 14. Zusatz) indem ja die wahre Philosophie gerade in dem Beweise besteht, daß das Unendliche oder Absolute (die absolute Identität) nun und nimmermehr aus sich selbst, sich selbst verlassend, herausgetreten seye, noch heraustreten möge, sondern daß vielmehr alles, was ist, in so ferne es ist, gerade das absolute Wesen selbst ist. (§. 14. Erläutr.)

§. 165.

Fortsetzung.

II. Von dem Wesen und der Form des Absoluten als seyendem.

1. Da nun die absolute Identität als seyend nur unter der Form der totalen Indifferenz der Gegensätze A = A begriffen werden kann, so kann daher weder A Subjekt, noch A Prädikat auf bedingte Art eines ausser dem andern gesetzt seyn.

2. Obschon nämlich A Subjekt und A Prä-

dikat als beide zur Form des Satzes A = A gehörend, auch unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität selbst gesetzt sind, so gehört ihr Unterschied doch nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seyns; (§. 15. Zus. 1.) und folglich ist dann auch weder das eine noch das andere in der starren Trennung als seyend an sich gesetzt; und mithin auch zwischen beiden kein trennender Gegensatz an sich möglich, weil ein und dasselbe Ganze A an der Stelle des Subjekts und an der des Prädikats gesetzt ist. (§. 16.)

3. Die absolute Identität als seyend ist also nur unter der Form einer Identität der Identität, d. h. als die vom absoluten Seyn selbst untrennliche absolute Form desselben und mithin als absolute Vernunft zu begreifen. (§. 16. Zusatz 2.)

4. Die ursprüngliche Selbsterkenntniß der absoluten Identität, welche unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt ist; folgt also nicht zwar unmittelbar aus dem Wesen der absoluten Identität, aber doch unmittelbar aus der Form des Seyns der absoluten Identität, so gewiß es eine Vernunft gibt, die von dem Wesen selbst unabtrennbar ist. (§. 17.)

5. Gleichwie daher alles, was ist, dem Wesen nach, in so ferne dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst ist, (§. 12.)

so ist alles, was ist, der Form seines wahrhaften Seyns nach ein Erkennen der absoluten Identität. (§. 18.)

6. Es gibt folglich kein ursprünglich-Erkanntes (ausser dem absoluten Erkennen;) sondern das absolute Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach betrachtet. (§. 18. Zus. 2.) Denn die absolute Identität ist selbst nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst: weil die Form ihres Seyns von ihrem Seyn selbst unabtrennlich ist, und nur als Identität zu begreifen ist. (§. 19. Vergl. mit §. 16. Zus. 2.)

7. Das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist also in jeder Hinsicht unendlich: so wie ihr Seyn selbst, dessen Form es ist, unendlich ist. (§. 20.)

§. 166.

Fortsetzung.

III. Von dem All und den einzelnen Dingen.

1. Nun kann zwar die absolute Identität nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich selbst als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen: (§. 21.) allein es ist doch immer dem Wesen nach die Eine selbige und absolute Identität, welche der Form des Seyns nach als Subjektivität und Objektivität gesetzt ist; so daß diese quantitative Differenz zwar wohl ausser der Totalität, in der

Totalität aber durchaus nur die quantitative sowohl als die qualitative Indifferenz des Subjektiven und Objektiven beſteht. (§. 22—31.)

2. Die abſolute Totalität iſt eben das Universum ſelbſt, alles hingegen, was als auſſer der Totalität ſeyend, begriffen wird, heißt in dieſer Hinſicht ein einzelnes Seyn oder Ding, dergleichen niemal an Sich (ſondern nur immer Erſcheinung iſt), daran allein eine qualitative Differenz der Subjektivität ſtatt finden mag. (§. 26—29.)

3. Allenthalben und in allen Dingen iſt mithin dem Weſen nach dieſelbe Kraft, die auch das Universum erhält, dargeſtellt; nur daß ſie an einigen Dingen mit dem Uebergewichte des Reellen, an andern hingegen mit dem Uebergewichte des Ideellen zu kämpfen hat. —

Aber auch dieſer Gegenſatz, (welcher nicht ein Gegenſatz dem Weſen nach, ſondern nur ein Gegenſatz der Potenz iſt;) erſcheint nur dem, welcher ſich auſſer der Indifferenz befindet, und die abſolute Identität nicht ſelbſt als das urſprüngliche erblickt. (§. 30. Erläuter.)

4. Wer die abſolute Identität als das Urſprüngliche erblickt hat, dem iſt ſie nicht das Producirte, ſondern das urſprünglich Seyende, das in Allem, was iſt, ſchon iſt, und nur producirt wird, weil es iſt. — Ihm iſt ſie auch nicht die Urſache des Univerſums, ſon-

dern das Universum selbst. Denn alles, was ist ist die absolute Identität selbst, das Universum aber ist alles, was ist. (§. 30. Erläutr. und §. 32.)

5. Demnach ist das Universum gleich ewig mit der absoluten Identität selbst; denn die absolute Identität ist (existirt) nur als Universum; sie ist aber ewig, da sie actu ist wie sie nur potentia ist, also ist das Universum gleich ewig mit ihr (§. 33.), weil es ja gerade die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seyns nach betrachtet ist. (Anmerk. zu §. 33.)

6. Ferner ist die absolute Identität dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe (§. 34); denn das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar und unzerstörbar (Zus. 1. 2.); folglich kann auch nichts, was ist, dem Wesen nach vernichtet werden. (Ebend.)

7. Nichts Einzelnes hat jedoch, oder vermag auch nur den Grund seines Daseyns in sich selbst zu haben, sondern jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn (§. 35. 36.); demnach gibt es auch kein einzelnes Seyn, welches nicht als solches ein bestimmtes, und mithin ein begränztes wäre. (Zus. zu §. 36.)

8. Demnach ist die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven der Grund aller Endlichkeit; so wie umgekehrt die quantitative Indifferenz beider die Unendlichkeit ist. (§. 37.)

9. Wenn also A = A der allgemeine Aus-

druck der Identität oder quantitativer Indifferenz, und folglich der Unendlichkeit ist; so ist der allgemeine Ausdruck der quantitativen Differenz und mithin des Grundes aller Endlichkeit A = B. (§. 37. Erläutr.)

10. Jedes einzelne Seyn als solches ist daher eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität; nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität (§. 38.) ist.

11. Und da die absolute Identität in jedem einzelnen Seyn unter derselben Form ist, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt; so ist dann auch alles Einzelne zwar nicht absolut, aber doch in seiner Art unendlich, und in Bezug auf sich selbst eine Totalität. (§. 39. 40. 41.)

§. 167.

Fortsetzung.

IV. Von den Potenzen des Universums im Allgemeinen.

1. Jede bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, wodurch ein Einzelnes als Endliches im Gegensatze gegen die Totalität des Universums, d. h. als diese bestimmte Form des Seyns gegen das allgemeine Seyn überhaupt gesetzt wird, heißt eine Potenz. (§. 42. Erklärung 2.) Die absolute Potenz selbst aber ist nur unter der Form aller Potenzen; und

alle Potenzen ſind in ihr gleichzeitig enthalten. (§. 43.)

2. Jede einzelne endliche Potenz hingegen beſteht aus einem poſitiven und negativen Faktor, welche beide an ſich unendlich ſind. Wie nun A = B überhaupt der Ausdruck der Endlichkeit iſt. (§. 37. Erläutr.), ſo iſt demnach A Subjekt als das begränzende oder als der negative Faktor; B Objekt hingegen als das urſprünglich ſeyende, oder das an ſich unbegränzte aber begränzbare, und mithin als der poſitive Faktor zu betrachten: beide Faktoren aber ſind an ſich unendlich, in wie ferne das Eine und gleiche Identiſche in beiden, obſchon in einem jeden derſelben mit einem Uebergewichte der Subjektivität oder Objektivität geſetzt iſt. (§. 44. Satz I. III.)

3. Da alſo beide Faktoren an ſich unendlich, das B Objekt aber als das, welches urſprünglich iſt, das an ſich unbegränzte doch begränzbare poſitiv, hingegen das A Subjekt als das Begränzende, folglich als das Princip der Endlichkeit und als der negative Faktor geſetzt iſt; ſo können alſo weder A noch B in irgend einem Theile des Alls, d. h. in irgend einem Individuum als abſolute Subjektivität oder Objektivität, ſondern nur als das Identiſche von beiden mit überwiegender Subjektivität oder Objektivität von den beiden Polen nach entgegengeſetzten Richtungen

und der quantitativen Indifferenz beider im Mittelpunkt gesetzt seyn. (§. 45. 46.)

4. Die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen, kann daher allgemein unter dem Schema einer Linie

$$\overset{+}{A=B} \quad + \quad A=\overset{+}{B}$$

$$-$$

der ideelle subjekt. Pol A=A der reelle objekt. Pol angeschaut werden, worinnen nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen, mit überwiegenden A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt aber das A=A selbst fällt. (§. 46. Zus.)

5. Diese construirte Linie ist die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen, jedoch nur in so ferne, als A und B in allen Potenzen als seyend gesetzt sind; eben darum kann sie aber auch den Grund keiner einzelnen Potenz allein und ausschließlich enthalten. (§. 47. 48. 49.)

6. Den relativen Indifferenz-Punkt anschaulich zu machen, hat man Nachfolgendes zu merken; daß nämlich, so wie der absolute Indifferenz- oder Identitätspunkt nur in die absolute Mitte der Linie fällt, also ein relativer Indifferenzpunkt an jeder Stelle der Linie angenommen werden möge, wo immer eine bestimmte Synthesis, d. h. eine relative Ineinsbildung von Sub-

jektivität und Objektivität mit dem relativen Ue
bergewichte beider sich zeigt. — Denn da in je
dem A=B weder das A noch das B, weder al
Subjectivität, noch als Objektivität schlechthin
sondern immer beide in der Vereinigung und In
einsbildung gesetzt sind, folgt nothwendig, daß
ihre relative Identität, so wie ihre relative Du
plicität nur als relative Totalität zu begreifen
ist; nämlich als

$$A=(\overset{+}{A}=B), \text{ und als } B=(A=\overset{+}{B})$$

§. 168.

Fortsetzung.

V. Von der Schwerkraft und dem Lichte, als den 2 ersten Faktoren der körperlichen Natur insbesondere.

1. Die erste relative Totalität ist die Materie, die Erscheinung des Seyns als Schwerkraft, welche in jedem Punkte der bestimmten räumlichen Ausdehnung einer individuellen Raumerfüllung nach allen drei Dimensionen als Länge-, Flächen- und Tiefen-Kraft sich darstellt. — Sie ist das erste Seyende (primum existens) in der körperlichen Natur (§. 51. Zusatz.)

Anmerk. Die Materie als ein rein äusseres, und folglich an sich vieles, mechanisch zerlegbares, und folglich an sich selbst Todtes betrachten, ist die niederste Stufe der Erkenntniß; dieselbe zugleich als ein inneres, das an sich Eins und ein lebendiges

Ganzes

Ganzes ist, erkennen, ist die zweite Stufe der Erkenntniß; dieselbe endlich als eine relative Totalität von innern und äußern Begriffen, ist allein die höchste und wahrhaft spekulative Erkenntniß des Wesens und des Begriffes der Materie.

2. Als ein Inneres A, das zugleich ein Aeußeres B, und ein Aeußeres B, das zugleich ein Inneres A ist; (wie dann überhaupt A und B als Inneres und Aeusseres gar nicht anders dann als relative Totalitäten existiren können); — setzt die Schwerkraft, durch welche die Materie ist, und den Raum erfüllt, Attractivkraft als A, und Repulsivkraft als B voraus. (§. 54 — 56. Zus. 2.)

3. Da in der Materie A = B in Ansehung der Materie der reelle Faktor B mit überwiegender Objektivität gesetzt ist; so ist also die Materie

(A = B). In wie ferne jedoch alle quantitativen Differenzen nur im Einzelnen, nicht im Ganzen Statt haben können, wird nothwendig das materielle Universum ein vollkommenes Gleichgewicht der Attractiv- und Repulsivkraft für seine Potenz darstellen, wie das absolute Universum in Ansehung des Ganzen, in welchen Jenes nur den einen Pol (A = B) bildet. (§. 56. Zus. §. 57. Erläutr.)

4. Die zweite Potenz der körperlichen

Natur entsteht, indem das subjektive ideelle Prin. cip selbst in die Materie eingeht und in ihr reel wird; (§. 55) das ideelle Princip ist nämlich als solches unbegränzt; wird aber begränzt, in so ferne es dem Reellen gleich, d. h. selbst ideell je doch als ideelles gesetzt wird (§. 58. Zus. 1—7.) d. h. in so ferne beide als relative Totalität ge. setzt werden.

5. Unmittelbar durch A=B, d. h. durch die Schwere als relative Totalität ist also auch das Licht als objektives Subjekt=Objekt und mit. hin als

$\overset{2}{A}=(A=B)$ gesetzt. (§. 58. Zus. 8. Anmerk. u. §. 62.)

6. Wenn nun die Natur überhaupt die ab. solute Identität ist, in wie ferne sie unter der Form des Seyns A=B actu existirt, so ist Licht das innere, die Schwerkraft das äußere An. schauen der Natur. (§. 61. 62.)

7. Nur an einem Subsirate A=B als einer besondern Totalität, kann alle Formen des Seyns, die der relativen Identität, die der relativen Du. plicität, und die der relativen Totalität darge. stellt werden; (§. 64.) d. h. die relative Identität und relative Duplicität wird erst in und durch die relative Totalität als real gesetzt.

§. 169.

Fortsetzung.

II. Von den Potenzen der körperlichen Natur, — von dem Magnetism.

1. Das Identische A=B unter der Form er relativen Identität in der 2ten Potenz, und ıglich in der Form der Linie gesetzt (§. 46.) ist ohäsionskraft; Cohäsion aber als activ gedacht, Magnetismus: begreiflich unter dem chema einer Linie. (§. 65—68).

2. Die Materie im Ganzen ist daher als ein nendlicher Magnet anzusehen; und in jeder Maie ist jede andere, wenn nicht actu, doch potentia enthalten, so daß also auch in der materiellen Welt Alles aus Einem hervorgegangen ist. §. 69. Zus. 1. u. 2.)

3. Da nun die Materie nicht unter der Form es Magnetismus gesetzt seyn kann, ohne als relative) Totalität im Bezug auf sich selbst gesetzt zu seyn, so ist sie in Bezug auf sich selbst die Identität, oder das primum Existens, das Substanz und Accidens, als seine beiden Pole ursprünglich in sich vereinigt, d. h. zusammen und dennoch auch ausser einander hält (§. 70.)

4. Und da dann ferner nur durch verbindende Cohäsion jede Gestaltung zu Stande kommt und besteht; so ist dann offenbar der Magne-

tismus zugleich auch das Bedingende jeder G
staltung. (§. 71.)

5. Weil jedoch aller Unterschied (der relativen C
häsion) zwischen Körpern und Körpern nur durch
Stelle gemacht wird, welche sie im Total-Mag
einnehmen; (§. 74.) so gibt es also an sich kein
einzelnen Körper (§. 79), sondern jeder einzel
Körper muß vielmehr als strebend selbst eine T
talität, d. h. ein vollständiger Magnet zu sey
gedacht werden. (§. 80. Zus. 1.)

6. Jeder Körper hat also im Allgemeinen d
Bestreben, seine Cohäsion im Ganzen zu erhöhe
folglich wird jeder Körper in dem ihm annäher
den differenten Körper eine Cohäsionsvermind
rung hervorzubringen streben. (§. 81 — 84.)

7. Diese wechselseitige Cohäsions-Vermi
derung durch Berührung 2 differenter Körper,
der Grund aller Electricität. (§. 83. Zus. 1.)

§. 170.

Fortsetzung.

VII. Von der Elektricität.

1. Die Elektricität steht also unter de
Schema der relativen Duplicität, welche dur
den Winkel C|A B ausgedrückt wird. (§. 8
Zus. 2.)

2. Da jedoch AC und CB an sich dassell
sind, (gleich den beiden Seiten des Magnet

deren jede wieder Magnet ist;) so fällt also hiemit auch die Elektricität unter das Schema des Magnetismus zurück; d. h. der Winkel ACB ist

C

auf die gerade Linie A———B reducibel; und die Berührung der differenten Körper ist zur Erregung der Elektricität nur nöthig, um den Punkt C dieser Linie zu geben. (§. 83. Zus. 3.)

3. Die Elektricität als ein Verhältniß der relativen Duplicität, kann also auch nur als ein Verhältniß von Ursache und Wirkung begriffen werden. (§. 83, Zus. 4.)

4. Da nun Cohäsions-Verminderung, absolut betrachtet, Erwärmung, (§. 84. Zus. 1.) relativ aber in Bezug auf proportionale Cohäsions-Erhöhung Elektricität ist; (§. 83. Zus. 1.) so wird dann also von je zwey differenten Körpern, die sich berühren, derjenige negativ-elektrisch, welcher eine relative Cohäsions-Erhöhung, derjenige aber positiv-elektrisch, der eine gleiche Cohäsions-Verminderung erleidet. (§. 85.)

5. Und weil dann ferner bei der Berührung zweier differenter Körper jede Cohäsions-Vermehrung an dem Einen durch eine Cohäsions-Verminderung an dem andern bedingt ist, (§. 87. Zus. 1.) und umgekehrt; und jede Cohäsionsverminderung aber, absolute betrachtet, Erwärmung ist; (§. 84. Zus. 1.) so erhellet zugleich, wie Wär-

mische Metamorphose nach entgegengesetzten
tungen, nnd mit freistehenden 2 Polen e
(§. 134. Zusatz.)

8. Uebrigens ist nicht der chemische P
selbst das Reelle, sondern dieses ist vielme
durch ihn gesetzte dynamische Totalität aller
zesse. (§. 135. Vergl. §. 109.)

§. 172.

Fortsetzung.

IX. Von den drei Stufen des beson
Lebens der Naturdinge.

1. Die lautere Einheit in der Unendl
ist in der (körperlichen) Natur die Sch
kraft welcher jede Position im All ein Ce
für sich ist: — die (lautere) Unendlichkeit
Einheit hingegen scheint wieder in der Natur
das Licht, und verkündet sich auch im K
ge, und in andern dynamischen Erschein
(Aphorism. zur Einleitung in die
turphilosophie in den Jahrbüchern
Medizin als Wissenschaft. (§. 78. 7
2. Die Schwere ist also der Grund der
ge, in so ferne sie jede der besondern Wes
ten setzt, und mithin das mütterliche Princ
Natur; das Licht aber ist die Ursach
Wirklichkeit der Dinge, und mithin das t
zeugende und schaffende Princip, der Vat
Dinge. l. cit. §. 182. 183. 184.

3. Wo die Unendlichkeit im für sich

er Positionen vorherrscht, da leben die Dinge
m Raume, und in der Schwere. (§. 186.) —
Durch das Vorherrschende hingegen der Einheit,
odurch das für sich Seyn der Positionen aufge-
oben wird, drückt sich das Leben der Dinge in
er Zeit aus. (§. 187.) — Wo endlich die Ein-
eit besteht, ohne daß das für sich Seyn der Po-
tionen aufgehoben ist, und die Unendlich-
eit besteht, ohne daß die Einheit aufge-
hoben ist; d. h. wo Einheit und Unendlich-
eit vollkommen in Eins gebildet bestehen: (§.
88.) da ist mit dem Leben im Raume und in der
Schwere, zugleich auch das Leben in der Zeit und
n Lichte, (mit der Ruhe zugleich auch die Bewe-
ung, mit der Passivität zugleich auch die Akti-
ität, mit dem Aeussern zugleich auch das Inne-
, und mit dem Objektiven an Sich zugleich auch
s Subjektive für sich) gesetzt. (§. 189.) — Da
scheint mit einem Worte ein lebendiger
rganismus; d. h. ein dem Makrokosmus
achgebildeter und diesen auf seine Weise in sich
iederholende Mikrokosmus.

4. Unendlichkeit ohne Einheit gibt, wenn sie
Relationen zerfällt, die Erscheinung der
raft- und Wesenlosigkeit, oder der
inen Durchdringlichkeit, und mithin des Rau-
es; der Raum ist mithin das Zeichen des steten
trebens der Dinge zur Auflösung. (§. 192.)
ingegen gibt die Einheit im Gegensatze gegen die
nendlichkeit die Erscheinung der Bewe-

gung in der Zeit, als das Zeichen der Positivität und des Lebens, (Ebend.) die Einheit endlich vereinigt und in Eins gebildet mit der Unendlichkeit, gibt die Erscheinung des Organismus. (§. 189.)

5. Die erste Stufe des besondern Lebens der Natur-Dinge wird also bezeichnet durch die starre, scheinbar-todte Materie, (das Leben in der Schwere und im Raume), in welcher das Besondere, (die Einheit) ganz dem Allgemeinen (der Unendlichkeit) untergeordnet erscheint. — Die zweite Stufe wird bezeichnet durch Bewegung, folglich durch das Hervortreten der Besonderheit der Dinge, und ihr Leben in der Zeit, d. h. in gegenseitigen Relationen, welches eben darum, weil diese Relationen pur allein vergänglich sind, der Verwandlung und dem Untergange dahin gegeben ist. — Die dritte Stufe endlich wird bezeichnet durch den Organismus, der die Einheit und Unendlichkeit im Gleichgewichte darstellend, die Ineinsbildung des Lebens, in der Zeit und im Raume darstellt. (§. 189.) Das Qualitative oder Wesentliche des Organismus überhaupt ist die Identität von Materie und Licht. Ueber das Verhältniß des Ideellen und Reellen in der Natur. Sieh. (Von der Weltseele) neue Aufl. (1806) S. XXXIX.

6. Nach der Vorstellung von den Potenzen läßt sich also die Abstufung des besondern Le-

erlichen Lebens der Naturdinge also darstellen; daß nämlich die Dinge, in wie ferne sie nur schlechthin, die Affirmation in der ersten Potenz A ausdrücken, zwar sind, ohne daß jedoch in ihnen zugleich auch die Affirmation dieses Seyns gesetzt wäre: da die Einheit in der Unendlichkeit gleichsam versteckt ist, und diese über jene vorherrscht. Diese Stufe ist mithin für die Erscheinung der Punkt des höchsten Uebergewichts der Bewußtlosigkeit, oder der losen Objektivität. — In dem Verhältnisse dann als mit der Existenz in der Unendlichkeit, der der Affirmation schlechthin = A^1, auch die Position dieser Existenz, folglich die Affirmation dieser Affirmation = A^2, und mithin die Einheit in der Unendlichkeit an den Dingen selbst ausgedrückt erscheint, erscheinen sie individuell beseelt, und das innere oder subjektive Leben herrscht über das äussere oder das leibliche; wie die rege Selbstbewegung es anzeigt. Dadurch endlich, daß ausser der lediglich objektiven Existenz A^1, und der Position oder der subjektiven Affirmation dieser Existenz = A^2, auch noch die Position des Einsseyn beider = A^3 hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding in seiner Art, sondern die Stufenfolge der Dinge selbst zur Vollendung: d. h. zur Darstellung eines wahren Ebenbildes des All-Eins. (Aphorism. §. 195.)

7. Das alſo, wodurch die Extenſion der Dinge im Raume beſtimmt iſt, iſt als Form des Seyns auch Form der Perception, und jede lebendige Qualität der Dinge iſt alſo ein Empfinden der Natur in den Dingen. (Ebend. §. 207.) Darum iſt die dritte Potenz die der Einbildungskraft der Natur, die in dem Steine ſchläft, in dem Thiere träumt, und in dem Menſchen endlich zur vollkommenen Selbſtkenntniß erwacht. (§. 208.)

8. Wie nun in Wahrheit nicht eigentlich zwei Welten ſind, deren die eine lediglich reell, die andere lediglich ideell wäre, da vielmehr beide Welten dem Weſen nach daſſelbe, die unendliche Affirmation Gottes ſind: ſo iſt dann wie in der reellen Welt der körperlichen Natur nur ein relatives Plus des Seyns (die Unendlichkeit oder die Exiſtenz) das in dreien Potenzen zur Vollendung in einem beſondern Weſen kommt, alſo auch in der ideellen Welt nur ein relatives Plus der Affirmation, oder des Bewußtſeyns auf der erſten Stufe als fühlendes und empfindendes, auf der zweiten als vorſtellendes, und begehrendes, und endlich auf der dritten als vernünftiges und freies. (§. 209 211.)

§. 173.

Fortſetzung.

X. Von der Sittlichkeit und Seligkeit des Vernunftweſens.

1. Die Beſtimmung des Vernunftweſens kann

och nicht seyn, dem Sittengesetze eben so zu un-
liegen, wie die einzelnen Körper der Schwere
terliegen; denn hiermit bestände das Differenz-
erhältniß, sondern die Seele ist nur wahrhaft-
tlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d.
wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die abso-
te Seligkeit (ihre höchste Lust und Freude) ist.
Philosophie und Religion S. 61.)

2. Wie unglücklich zu seyn, oder sich unglück-
ch zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist;
ist Seligkeit als höchste Lust am Sittlich-guten
icht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst.
bend. vergl. oben Mein Handbuch,
d. II. §. 111. Lehrsatz in Cardan's
thik.

3. Nicht ein abhängiges, sondern in der Ge-
tzmäßigkeit gleich freies Leben zu leben, ist ab-
olute Sittlichkeit. (Ebend.)

4. Wie die Idee und ihr Abbild der Welt-
örper, nur dadurch, daß er das Centrum, die
dentität in sich aufnimmt, zugleich in ihr ist,
nd umgekehrt; so auch die Seele. Ihre Tendenz
nit dem Centrum, d. i. mit Gott Eins zu seyn,
t Sittlichkeit; diese aber ist eben sowohl eine
Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlich-
keit, als auch ein Uebergehen der Unendlichkeit in
die Endlichkeit: (denn wie die Seele durch die
Tugend sich der Gottheit nähert, so nähert sich
die Gottheit der Seele, (Ebend, S. 61. u. 62.)

5. Die Sittlichkeit und Seligkeit verhalten ſich demnach nur als die zwei verſchiedenen Anſichten einer und derſelben Einheit. — Keiner Ergänzung durch die andere bedürftig iſt jede für ſich ſelbſt abſolut, und begreift die andere; das Urbild aber dieſes Einsſeyns, welches zugleich das der Wahrheit und der Schönheit iſt, iſt ein Gott. (Ebend. S. 62.)

§. 174.

Fortſetzung.

XI. Von dem Staate.

1. Das nach dem göttlichen Urbilde geformte Geſammtleben in Hinſicht auf Sittlichkeit, Religion, Wiſſenſchaft und Kunſt, darinnen die ſich ſelbſt begreifende Vernunft gerade ſo wie im Weltbau durch abſolute Naturnothwendigkeit, alſo hier durch freie Beſonnenheit ihr eignes lebendiges Bild allein zu erkennen vermag; heißt der Staat. Aphorism. zur Einleitung in die Naturphiloſophie §. 8. in den Jahrbüch. der Medicin I. Bd. 1. Heft.

2. Derſelbe iſt demnach ein objektiver Organismus der Freiheit, ſichtbar darſtellend die nothwendige Harmonie zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit im öffentlichen Leben der Ganzheit, ſo wie in dem beſondern der einzelnen Bürger: eine Verfaſſung, die nicht bloß um gewiſſer Zwecke willen iſt, ſondern von ſelbſt und ſchon allein

darum, weil sie ist, alle Zwecke erfüllet. Methodolog. des akademischen Studiums Vorlesung X über Geschichte und Rechtswissenschaft. S. 226—229. der ersten Ausgabe.

3. Da nun aber ein organisches All nicht zu seyn vermag, weder was bloß gesetzlos durch äussern Zufall sich zusammenfügte, (colluvies democratica hominum sine lege), weder, was bloße Einheit ist, darinnen das Leben des besondern unterdrückt ist, (principatus despoticus:) so folgt, daß der gesetzliche Staat gerade die zwei Extreme Anarchie des Pöbels, und Fürstenwillkür ausschließe, indem dort, wo nicht das Gesetz, sondern Alle oder nur Einer nach bloßer Willkür herrschen, die Freiheit eines Jeden nothwendig zu Grunde geht. Aphorism. l. c. §. 91.

4. Es ist allerdings anzunehmen, daß schon das erste Entstehen des Staats nicht ein Werk der Willkür oder des Zufalls, sondern vielmehr des wie wohl sich selbst noch nicht vollkommen begreifenden, sondern vielmehr nur noch instinktartig geschäftigen Naturtriebes war; weswegen dann auch derselbe, wie die Geschichte bezeugt, nur allmälig von unvollkommnern Formen zu vollkommnern aufsteigen kann, bis zuletzt endlich die Idee erreicht wird, die nimmer untergehen soll. Idealphilosophie S. 408 u. 409.

5. Die Realisirung der Vernunft-Idee eines

Staats iſt nur unter der Form eines allgemeinen Föderatif-Staats, d. h. einer organiſchen Verbindung mehrerer europäiſch-gebildeter Völker möglich, die ſich wechſelweiſe unter einander ihre Verfaſſung garantiren, und alle einerlei Intereſſe haben: — und wird abermal nicht das Werk des Zufalls oder der Willkür ſeyn, ſondern vielmehr durch die ewigen und nothwendigen Geſetze der ſich ſelbſt begreifenden Vernunft, ſo wie das vernünftige Selbſtbewußtſeyn in den Völkern als Geſammtheiten erwachen wird, über kurz oder lang herbeygeführt werden. Ebend. S. 411.

§. 175.

Fortſetzung.

XII. Von der Kunſt.

1. Jede freie und begonnene Schöpfung des menſchlichen Geiſtes, dadurch er eine ſeiner urſprünglichen und ewigen Vernunft-Anſchauungen (Ideen) verwirklichet und darſtellt, heißt Kunſt. Idealphiloſophie. S. 18. u. 19.

2. Die Kunſt als Enthüllung der Ideen iſt alſo die einzige und ewige Offenbarung Gottes im menſchlichen Geiſte: und folglich ein Wunder, das, wenn es auch nur einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Realität jenes Höchſten überzeugen müßte. Ebend. S. 460.

3. In wie ferne jede Kunſterzeugung eben ſo wohl

ohl durch bewußtlose göttliche Begeisterung
as Genie), als durch die bewußte Thätigkeit des
ünstlers (sein Talent und seinen Fleiß) bedingt
, so gränzt sie eben darum einerseits zwar an
s Natur-, anderseits aber an das Freiheitspro-
ukt. Ebend. S. 452. 453.

4. Darum läßt sich von jeder Kunst auch nur
asjenige lehren, was davon mit Bewußtseyn,
eberlegung und Besonnenheit ausgeübt, dann
urch Ueberlieferung und eigne Uebung erreicht
erden mag: nicht aber dasjenige, was nur allein
us dem Genie hervorgeht, und folglich angebo-
n seyn muß. S. 461.

5. Der Charakter eines vollendeten Kunst-
erks erfordert, a) daß es die Unendlichkeit einer
dee in endlicher sinnlich-vollkommener Bildung
arstelle. b) daß es höchste Ruhe und stille Größe
it der höchsten Lebendigkeit und Regsamkeit auf
ine einfache und ungezwungene Weise, obschon
öchst regelmäßig verbinde; c) daß die An-
chauung nicht nur den Sinn durch den reizenden
Schein, sondern auch den Verstand und die Ver-
unft durch die Unendlichkeit der Auslegungsfä-
igkeit befriedige. Ebend. S. 465. 466.

6. Der Unterschied zwischen Natur- und Kunst-
rodukten besteht also darin, daß nur diese, nicht
ber auch jene immer nothwendig, und absichtlich
yön sind.

7. Der Unterſchied aber der ächten K
ſchönheit von der bloßen modiſchen Zierlic
liegt darinnen, daß jene als Selbſtzweck,
über alle irdiſche Aufforderung erhaben ſche
dieſe dagegen auf äußere oft ſogar ſehr niet
und verwerfliche Zwecke ſich bezieht. Ebend. S.

Schlußanmerk. Der Grundriß der
ſammten Identitäts-Philoſophie, oder All-E
lehre, welche aber ihr Stifter ſelbſt noch im
nicht ganz ausgeführt hat, iſt folgender:

Der Gegenſtand der Philoſophie iſt
Gott,
ſeine Weſenheit offenbarend
im All

des Seyns.	und	des Wiſſens.
Die Potenzen des Reellen Alls ſind:		Die Potenzen des Ideel, ſind:
Schwere, (A¹) Materie, Stoff		Wahrheit, (A¹) Wiſſenſ Begriff
Licht, (A²) Bewegung, Kraft		Güte, (A²) Religion, G
Leben, (A³) Organismus, Naturprodukt		Schönheit, (A³) Kunſt, heitsprodukt
Die Entwicklung der reellen Potenzen gibt das Weltſyſtem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit.		Die Entwicklung der ide Potenzen gibt die ſchichte der me liche Freih des ganzen ſchlechts.
Die Krone und das Complement des Weltſyſtems der Natur-Erzeugungen iſt der Menſch.		Die Krone und das Com ment der Geſchicht menſchlichen Freihe der ideelle St

Die Erkenntniß der absoluten Identität Gottes und des Alls ist die Vernunft, die Krone und das Complement der sich selbst erkennenden und begreifenden Vernunft ist die Philosophie. Sieh Jahrb. der Medicin I. Heft. Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie. §. 214. Anmerk.

---

9) Carl Petersohn über die Construction des Wissens.

In der ersten Ausgabe dieser Schrift befand sich von S. 175 an ein Auszug aus Petersohn's Construction des Wissens, Mannheim u. Heidelberg 1806. Diese neue naturphilosophische Theorie des Bewußtseyns nahm nicht auf alle Thatsachen Rücksicht, und so fand sie weiter keinen ausgezeichneten Beyfall, besonders da gleich nachher Hegel's Phänomenologie auf die Menge von Erscheinungen aufmerksam machte, welche hier zu berücksichtigen sind. Wir wollen also dieser Petersohnschen Construction diesmal nur kürzlich gedenken.

Das Bewußtseyn ist zusammengesezt aus Begriffen, Anschauungen und Ideen.

Ein Begriff ist eine begrenzte Vorstellung, eine Anschauung ist eine unbegrenzte Vorstellung. Der Raum z. B. ist eine Anschauung, denn ich komme nie mit ihm in der Vorstellung zu Ende, weil er unendlich ist. Wenn ich mir hingegen eine bestimmte Figur in dem Raum

denke, z. B. ein wirkliches Quadrat, so habe ich einen Begriff. Die Idee aber ist die Synthesis beyder (des Begriffs und der Anschauung.)

Begriff, Anschauung und Idee verhalten sich in meinem Geiste gerade so zu einander, wie Unorganisches, Organisches und Thierisches in der äussern Natur.

Der Begriff ist immer das Begrenzende, Umfassende, Bestimmende; die Anschauung verhält sich wie das Allgemeine. Von allgemeinen Begriffen zu reden ist widersprechend, und von besondern zu reden ist tautologisch, da jeder Begriff eine Besonderheit ist.

1. Zu den Begriffen wird Sinn, Empfindung, und Apperception erfordert. Mit dem Sinn fasse ich äussere Gegenstände auf, mit der Empfindung bilde ich den aufgefaßten Gegenstand in seine Idee zurück, und mit der Apperception mache ich eine Vorstellung aus dem Ganzen. Ich sehe z. B. einen Baum, und habe also Sinn; ich halte diesen Eindruck an die in mir liegende Idee von Pflanze, (worunter Baum subsumirt wird), und bin somit empfindend; ich bilde endlich beydes zu einer gemeinsamen Vorstellung, und habe somit Apperception. Der Baum, den ich wahrnehme, ist nicht die Pflanze selbst; er ist nur die materiell gewordene Idee der Pflanze. Daß mir also der Sinn den Eindruck eines Baums gebe, ist

nicht möglich, ohne daß zugleich der Eindruck ich mit der Perception der Pflanze vermähle.

2. Anschauungen vollenden erst den Begriff. Um bey dem obigen Beyspiele zu bleiben, so muß sich die Perception der Pflanze vorin wir den Eindruck des Baums auflösten) ieder in die höhere Allgemeinheit des Organismus auflösen, damit das, was die Apperception ir Vorstellung machte, von dem umgreifenden ermögen des Verstandes das Gepräge des auf llen Seiten bestimmten Begriffs erhalte. Die phäre der Anschauungen zerfällt daher in Verand, Intuition und Reproduktion.

Der Begriff ist das Begrenzende, Umfassende, Bestimmende; die Anschauung verhält sich alwie das Allgemeine. Der Begriff geht immer auf as Einzelne und Endliche; die Anschauung geht uf das Unendliche.

In der Sphäre des Begriffs waren wir eigentlich noch nicht vollkommen in die ideale Welt r Persönlichkeit eingedrungen. Erst in der phäre der Anschauungen haben wir es mehr mit dealität zu thun. Der Begriff, den wir in der sten Sphäre bildeten, war noch sehr niedriger atur; in der zweyten Sphäre müssen wir das egriffvermögen viel eminenter finden. Es tritt er als Verstand hervor, und zeigt sich als das ermögen der Logik. Allgemein heißt der Verand das Vermögen zu denken, was ist aber das

Denken Anderes, als das Schauen eines Unendlichen im Endlichen? Was ist der Gedanke Anderes, als das wieder different gewordene Ideale, oder der Begriff das wieder geformte Wesen? — So wie der Verstand das Allgemeine in das Besondere einpflanzt, so löst es die Intuition wieder in das Allgemeine auf. Sie ist das im Idealen, was die Empfindung im Realen ist, und dasselbe, was wir oben im Gegensatz der übersinnlichen die sinnliche Anschauung genannt haben. Diese Anschauung nun bildet mit dem Begriffe das Bild, und zeigt sich somit als Reproduktion. Das Bild unterscheidet sich von der Anschauung durch eine größere Besonderheit, und von dem Begriff durch eine größere Allgemeinheit, nimmt den Begriff auf in die Anschauung, und die Anschauung auf in den Begriff, wird eine begriffene Anschauung oder ein angeschauter Begriff.

Um das obige Beyspiel des Dreyecks wieder anzuwenden, so gehört zum Begriffe eines gleichschenklichten Triangels nicht bloß, daß ich den Eindruck auf die Perception eines Dreyecks überhaupt beziehe, sondern daß ich diese Perception erst wieder in das Allgemeine des Raums auflöse, und diesen in ein Besonderes gestalte. Will ich nun den Baum in die Intuition des Organismus, das Dreyeck in das Allgemeine des Raums auflösen, so kann ich dieses nicht ohne das in die Mitte fallende Bild, und diese Operation des Bilder-

nfwerfens nennen wir Reproduktion. Ohne das
Bild läßt ſich nicht begreifen, weder wie das Un-
ndliche der Intuition ſich in das Endliche des
Verſtandes verwandle, noch wie das Endliche
es Verſtandes ſich in das Unendliche der Intui-
on auflöſe.

3. Ideen. Die Sphäre der Ideen zer-
llt in zwey Potenzen, die ſich endlich zur Iden-
tät vermählen. Jede Potenz hat wieder meh-
re Momente in ſich. Die erſte Potenz identifi-
rt das Reale und Ideale im Realen, die
weyte hingegen im Idealen, und bevor nicht
ieſe einſeitige Identität des Begriffs und der
nſchauung erreicht ſind, kommt es nicht zur höch-
en Indifferenz. Die erſte Potenz iſt die der Ein-
ildungskraft, und begreift die Ideen des Rechts,
r Freyheit und Schönheit unter ſich. Die zwey-
Potenz iſt die des Gefühls, und enthält die
deen des Willens (der Sittlichkeit), des Wiſ-
ns und der Religion. Die Identität beyder Po-
nzen iſt die Vernunft. Wir wollen dieſe ver-
iedenen Ideen einzeln nach einander betrachten.

1ſte Potenz. a) Recht. Die Idee des
chts gehört deswegen unter die Potenz der Ein-
dungskraft, weil hier die Natur auf ideale
eiſe realiſirt wird. In der Idee des Rechts
d das Reich der Perſönlichkeit als Individuum
etzt. Auſſer mir liegt die Natur für ſich, aber
mich wird die Geburt der Natur wiederholt,
d die Idee des Rechts läßt meiner ſubjektiven

Natur die objektive Natur sehen. Das R
eine gleichsam geometrische Vertheilung der
an die Menschen (die Persönlichkeit). Ohne
aber gibt es kein Recht, und wenn ich nun
soll, was Recht und Staat ist, so kann
nicht anders, als das ich deducire, was d
tur eigentlich mit dem Menschen in perso
Hinsicht will, und dem gemäß die Natur u
re Güter und alle einzelnen Befugnisse an d
zelnen Personen vertheile. Dazu muß ic
die Natur von einem subjektiven Stand
aus erkannt haben. Das Recht zeigt, n
Theil ich als Person an der Natur ausser mi
und welche Stelle ich Individuum im St
haupte: Alles geht auf das Subjektive ur
sönliche.

b. Freyheit, als prästabilirte Har
Dieses ist diejenige Idee, welche der Leh
der Geschichte zum Grunde liegt. Wohl
die Völker in dem, was sie beginnen, f
handeln, aber sie handeln doch nothw
(d. h. vom Fatum gezwungen), denn als
des Universums stehen sie unter nothwendig
setzen. Der Charakter der Geschichte ist als
heit neben Nothwendigkeit. Die Geschich
also unter der Idee einer zwischen Freyhe
Nothwendigkeit prästabilirten Harmonie de
delns und Lebens. Subjektiv scheine ich
seyn, aber objektiv betrachtet lebe ich unte

meinen Gesetzen. Daß in der Geschichte eine Epoche auf die andere als nothwendiger Fortgang zu einer Entwickelung der Menschheit eintritt, liegt nicht allein in dem freyen Beginnen der Nationen und ihrer Anführer, sondern auch in einem allgemeinen nothwendigen Gesetz der Menschheit. Das Reich der Persönlichkeit ist hier als Gattung gesetzt; der Mensch wird hier unter dem Gattungsbegriff von Menschheit betrachtet. Nur in der Idee des Rechts wird der Mensch als Individuum genommen, und daraus ermessen, was ihm als solchen zukommt, und was sein persönliches (rechtliches) Verhältniß zur Natur ist.

c. Schönheit. Die Idee der Schönheit ist aus Freyheit und Nothwendigkeit zusammengesetzt. Ein schönes Kunstwerk ist wohl immer ein freyes Produkt meines Handelns oder Schaffens, aber dafern es wirklich schön seyn soll, muß es auch eine innere Nothwendigkeit, eine gewisse Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit an sich tragen. Es muß in der Schönheit wie in jedem Produkt der Natur eine durch Nothwendigkeit gebotene Genialität liegen, denn die Natur bringt alle ihre Produkte nothwendig hervor, und ein Gleiches muß auch bey der Erzeugung der Schönheit statt finden. Ein schönes Kunstwerk ist ein solches, das, obgleich mit Freyheit hervorgebracht, doch wieder ganz nothwendig ist. Denn

gerade darauf beruht der höchste Zauber und der ganze Reiz der Schönheit, daß sie diese Verschmelzung der Freyheit und Nothwendigkeit in unauflöslicher Harmonie zeigt. Jedes vorherrschende Einmischen der Subjektivität stört den Genuß derselben, so wie das Vorgreifen der Nothwendigkeit den gigantischen Produktionen der Natur in der alten Fabellehre gleicht, welche den schönen Gebilden der olympischen Gottheiten weichen mußten. Der ächte Künstler beginnt freylich aus freyer Wahl dieses oder jenes Kunstwerk; aber daß es schön ausfällt, daran ist die in ihm liegende Genialität Ursache, welche aus innerer Nothwendigkeit, ohne daß es der Künstler selbst begreift, bey dem Produziren wirksam ist.

2te Potenz. a, Wille, oder Sittlichkeit. Schon in der Idee der prästabilirten Harmonie hatten wir ein freyes Handeln, aber es war das freye Beginnen ganzer Nationen oder der Menschheit überhaupt; hier haben wir es mit dem freyen Handeln des Individuums oder mit dem Willen zu thun. Die Idee des Willens ist die der Sittlichkeit. Das Höchste des Willens besteht nicht in einer grenzenlosen Freyheit, sondern in einer solchen, die durch Nothwendigkeit (inneres Gesetz) bestimmt wird.

Die Idee des Willens ist die Idee der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit geht parallel mit der Idee des Rechts. Beyde sind dasselbe, und nur

verſchieden durch den ideellen Charakter, den die Sittlichkeit trägt. Beyde ſind objektiv, die eine in der Objektivität, die andere in der Subjektivität. Beyde gehen auf ein Individuum; bey der einen iſt das Unendliche ein Individuum geworden, bey dem andern ſoll das Individuum ein Unendliches werden.

b. Wiſſen. Die Perſönlichkeit im Wiſſen wirkend, iſt Geiſt. Was iſt das Wiſſen der Natur Anderes, als ſie zu einem Abdrucke des Geiſtes machen? Was iſt das Beſtreben, die Naturerſcheinungen unter Geſetze zu bringen, Anderes, als ein Beſtreben, das Materielle immateriell zu machen? In der Natur ſelbſt iſt das Licht das Ideale, die vergeiſtigte Materie, das Wiſſen. Wie ſich das Licht zur Materie verhält, ſo das Wiſſen zum Handeln. Das Wiſſen iſt das ideale Handeln, und das Handeln das reale Wiſſen. Es gibt keine Sittlichkeit ohne Erkenntniß, die Idee der Sittlichkeit lebt nur in und durch die Idee des Erkennens, und die vermeinte Unabhängigkeit des Handelns vom Erkennen beruht auf einer falſchen Vorſtellung von der Abſolutheit deſſelben.

c. Religion oder Idee der Heiligkeit. Im Realen wurden Nothwendigkeit und Freyheit in der Idee der Schönheit Eins. Derſelbe Punkt, nur im Idealen angeſchaut, iſt die Idee der Heiligkeit. Dieſer Moment iſt die Identität der beyden vorigen, der Sittlichkeit und

des Wissens. Die höchste Freyheit in d
der Heiligkeit, die durch nichts bestimmt u
durch sich selbst, ist eben daher höchste N
digkeit, und die höchste Nothwendigkeit,
sich selbst bestimmt, ist eben daher höchste F

So wie die reale Welt vorzugsweise
Idee der Schönheit gebildet ist, so die ide
der Idee der Heiligkeit. In dieser concent
das ganze Reich des Intellektualen, und
lebendigen Anschauung derselben durchge
ist, dem strahlt in seligem Schimmer
Harmonie des Ganzen in reinem himmlisch
te, das, in der abgebildeten Welt, an d
schen Leibern gebrochen, nur in Differen
splittert sich zeigt. Religion ist Anschauu
tes als Vorsehung.

Identität der beyden Potenz
Ideen. Beyde Potenzen der Ideen iden
sich in der Vernunft. Die Idee der V
ist Wahrheit, die potenzlose Identi
Schönheit und Heiligkeit. Ihr entspricht
lein die Philosophie, denn jedes andere W
niedrigerer Natur, und gehört in die 2te
Das Ur-Eine, stets sich selbst Gleiche, vo
Differenz befleckte, in dem Alles verschwin
in verklärter Gestalt hervorgeht, das Ewi
in der Einheit Allheit, und in der Allheit
ist, ist die Vernunft. Sie ist das Wort,
Anfang bey Gott war, und ohne das ni

nacht iſt, was gemacht iſt, der ewige Gedanke Gottes, der in die Welt ſpricht, ſo wie dieſe ſelbſt nichts als das zu Leib gewordene Wort Gottes iſt.

In einfacher hoher Schöne ragt der Tempel des All; drey Prieſter ſind es, die in ihm die heiligen Geheimniſſe feyern. In ewigem Bunde nahen ſie dem hohen Altar, und bringen Gott die geweihten Gaben. Religion, Kunſt, und Philoſophie ſind dieſe drey, die, Eins in dem ſeligen Vereine, gemeinſchaftlich das Gemüth dem Urein einem, reinigend darſtellen. Gleich abſolut iſt Philoſophie, Religion und Kunſt; reißeſt du das Eine aus dieſem ewigen Bunde, ſo fällt das geſchloſſene Ganze aus einander. In gemeſſenen Bahnen bewegen ſie ſich um ihr ewig gleiches Centrum; gleich angezogen und gleich abgeſtoßen drehen ſie in rhythmiſcher Harmonie den ſchimmernden Reigen. Was iſt es, das in den Werken der Kunſt mit dem unwiderſtehlichen Zauber dich anzieht, und deine Seele mit ſo hoher Wonne durchſchauert? Was iſt es, das auf den Flügeln der harmoniſchen Töne dich hebt und hält, das dich in den Geſtalten des Lichts der niedern Erde entrückt, dich aus den ſchweigenden Mienen des Marmorgebildes mit nie vernommenen Tönen anſpricht? Iſt es nicht daſſelbe, was in den Augenblicken religiöſer Begeiſterung dir erſcheint, und dich mit ſich fortreißt in eine andere Welt, wohin kein Bedürfniß dir folgt, und kein Wahn dich

mehr täuſcht? Nicht daſſelbe, was, bey ruhiger Einkehr in dich ſelbſt, dein Inneres umleuchtet, und in dem Heiligenſchein der Wahrheit vor dich tritt, antwortend auf deiner Frage ernſten Ruf?—

Aus den bisherigen Darſtellungen ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, daß durch die Naturphiloſophie die Religion eine Begründung erhält, wie ſie ſie noch von keiner Philoſophie erhielt. Alle Philoſophien vor ihr wußten nur die Religion um des Moraliſchen willen zu ſchätzen. Aber die Naturphiloſophie erblickt in der Religion eine Offenbarung Gottes, und nimmt die chriſtliche Religion als die herrlichſte der Offenbarungen an. Denn die ganze Geſchichte der Menſchheit iſt der Naturphiloſophie eine Offenbarung Gottes, und inniger hängt bey ihr die Form der Religion mit der Geſchichte zuſammen, als die Nationen und ihre Prieſter glauben.

Nachdem nemlich die Pracht der alten Herrlichkeit zerfallen, und in Trümmer geſunken war der erſten Zeit hoher Glanz, zuſammen ſank das Gebäude des irdiſchen Staats, folgend der Nothwendigkeit ernſtem Gebot, da brach in Oſten die Morgenröthe eines neuen herrlichen Tages an, und eine neue Sonne ſtrahlte am Himmel neues Leben. Der Hoheprieſter dieſes ewigen Lichts iſt Chriſtus. Zu groß für Ein Zeitalter ſtellte ihn

Gott auf die Scheide der alten und neuen Welt, o daß jene mit einem hellen Schein noch hinunter ank, und diese mit niegesehenem Schimmer zum Throne ihrer Herrschaft trat. Die Stunde war ekommen, da die alte Götterwelt untergehen ollte; die Söhne des Himmels und der Erde er- landen aus dem Schooße der Nacht, in dem sie Jupiter verschlossen hatte, und rächten sich durch en Sturz seines Reichs. Der heitere Olympus ersank; an seiner Stelle ragte siegreich der Oel- erg, auf dem im Frühschein des heiligen Auser- ehungstages einfach und hehr das Kreuz sich er- ob, und da, wo festliche Opfergesänge den ge- enwärtigen Gott verherrlicht hatten, ertönten gt feyerliche Hymnen zum Preise der unsichtbaren ottheit.

Denn als das heitere Leben der alten Fabel erschwunden, und erloschen waren die alten terne des Occidents, da blickte man sehnsuchts- ll im Orient nach neuen Gestirnen, und der lgemeine Glaube der Welt unter Augustus nach nem rex ex oriente venturus drängte nach dem uen Lichte, das in Osten aufgehen sollte. Ein lanz, wie aus einer andern Welt umgab daher s göttliche Kind, von ihm selbst ausstralend, nn das himmliche Licht der Religion war hernie- rgestiegen. Das Christenthum war diese himm- he Religion, und wurde nothwendig im Juden- ume geboren. Denn die Juden waren das ein- e Volk der alten Welt, das zuerst die Religion

als Idee der Vorsehung gefaßt, und durch sein ganze Geschichte durchgreifend angeschaut hatte Auf diese Idee gründete sich daher auch der in seiner Art einzige Organismus ihrer Weissagungen obgleich bloß auf Judenthum und jüdische Geschichte eingeschränkt. Von höherer Herkunft stammend erweiterte Jesus von Nazareth diesen Cyclus und machte die Idee der Vorsehung zum Gemeingute der Menschheit, indem er sie zum Grund einer Religion legte, die das Siegel der Weltherrschaft sichtlich an der leuchtenden Stirne trug Die gewaltigen Ereignisse, welche zwischen der Untergang des Heidenthums und die allmählich Ausbreitung des Christenthums sich warfen machten den Uebergang von dem Reiche der Nothwendigkeit zu dem der Freyheit, welches ungeheuere Drama von der Apocalypse prophetisch dargestellt wird.

D. Klein über Logik, Ethik, und Religion.

Der vor einigen Jahren zu Würzburg verstorbene Professor Klein gehörte unter diejenigen Naturphilosophen, die Herr von Schelling selbst als vorzügliche Schüler von sich empfahl Seine erste Schrift waren die Beyträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des Alls. Würzburg, 1805.

Späte

Späterhin erschien dessen Verstandes-Lehre. Bamberg 1810, und zuletzt die Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre, Bamberg und Würzburg 1818.

Umständlich habe ich von dessen Verstandeslehre gehandelt in meiner schon erwähnten skeptischen Logik, Coburg 1819, wo ich die Haupttendenz derselben näher bezeichnete, da sie manches Neue enthält. Ueber seine ethischen Ansichten habe ich ebenfalls in meinen moralischen Vorlesungen, Coburg 1818, mich zu äussern vielfache Veranlassung bekommen, und ganze Stellen aus der früher von ihm erschienenen Begründung der Ethik (welche seiner Religions- und Sittenlehre zu Grund liegt) aufgenommen und beurtheilt. *) Hier können wir uns also desto kürzer fassen und

*) Man lese z. B. was im ersten Kapitel dieser Vorlesungen über das Kleinische Moralprincip (S. 72 der Darstellung der Religions- und Sittenlehre) gesagt wird, was folgender Maßen lautet: „Was die Vernunft in Beziehung auf die individuelle Wirksamkeit eines jeden Menschen für das Wahre und Angemessene erkennet muß, das ist für diesen zu thun auch sittlich gut," oder in Form einer Vorschrift: „Jeder Mensch lebe auf die seiner besondern Natur entsprechende Weise vernünftig."

so wollen wir nur die Einleitung zu seiner Verstandeslehre, und einige Capitel aus seiner Religionslehre mittheilen, weil wir hier den reinsten und echtesten Zögling Schellings vernehmen.

In der Verstandeslehre heißt es S. 29 u. ff.: Wie können die ihrem Seyn nach von dem Menschen unabhängigen Erscheinungen ein Eigenthum des Geistes werden, daß er sie erkennen kann? Wie kommen die Erscheinungen in die Seele, oder die Seele zu den Erscheinungen, so daß beyde zu einer wirklichen Erkenntniß vereinigt werden? Antwort: Die Seele ist dabey auf doppelte Weise thätig; einmal, so fern sie die Erscheinungen in sich aufnimmt; zweytens, sofern sie sich ein deutliches und vollständiges Wissen um dieselben verschafft. Jene Function, kraft welcher sie die zu erkennenden Gegenstände in sich aufnimmt, heißt Sinnlichkeit; diejenige, kraft welcher sie dieselben zu einem bestimmten Wissen erhebt, nennt man Verstand. Die Sinnlichkeit ist das erste Erwachen der allgemeinen Weltseele, gebunden an einen bestimmten Körper, in welchem sie die Dinge erkennt: sie ist daher die ursprünglichste Function der Seele, wodurch sie mit dem Universum unmittelbar zusammenhängt. Von allem, was im Körper vorgeht, und was er in sich enthält, davon hat die Seele eine Perception. Jeder Affection im Körper entspricht ei-

ne Wahrnehmung der Seele vermöge der ursprünglichen Einheit beyder, und die der Affection im menschlichen Körper entsprechende Wahrnehmung heißt Anschauung. Jede Sinnesanschauung ist eine mit Selbstbewußtseyn verbundene Empfindung. Das Empfundene ist das Reale der Anschauung, das Selbstbewußtseyn das Ideelle; vermöge des Empfundenen entspricht die Anschauung einem Objecte, welches die Affection hervorbrachte; vermöge des Selbstbewußtseyns gehört sie der Seele an, und ist der geistige Ausdruck des Objectes. In jeder Anschauung sind Reales und Ideales, Wirklichkeit und Möglichkeit, oder Objectives und Subjektives innigst vereint und Eins. Das Bewußtseyn in jeder Sinnesanschauung ist nicht von der Empfindung getrennt, sondern fällt mit ihr zusammen; daher ist das Anschauen noch kein Wissen um die Anschauung, sondern dieses tritt erst mit der Reflexion ein. Jede Anschauung ist auf ideelle Art die Affection des Gegenstandes selbst, denn die besondern Formen der Sinnlichkeit entsprechen ganz den ursprünglichen und besondern Formen der Aussenwelt: übrigens sind wir es nicht, welche anschauen, sondern etwas von unserer Subjectivität und Willkür Unabhängiges, nemlich das Wesen des in uns sich offenbarenden Geistes. — In so fern der Seele die Kraft beywohnt, das einmal geschaute

wieder in ſich nachzubilden, um es aufs Neue anzuſchauen, beſitzt ſie Einbildungskraft, welche auch ſelbſtſchöpferiſch, und ſomit Quelle der Wiſſenſchaft, Poeſie und Kunſt wird.

So wie die allgemeine, für alle Erſcheinungen gültige, in der Seele gegründete Möglichkeit, dieſelben als ein Mannigfaltiges wahrzunehmen, das ſinnliche Anſchauungsvermögen iſt, ſo iſt jene Funktion der Seele, ſie in ihrer Einheit zu erkennen, das Denken oder die Verſtandesäußerung. Es iſt dieſes die beſondere Beſchaffenheit des Verſtandes, nach der Erkenntniß des Allgemeinen zu ſtreben; er iſt kraft ſeiner Natur gedrungen, in der unendlichen Vielheit der Erſcheinungen das mehreren Dingen Gemeinſame oder Gleiche aufzuſuchen und zu erkennen. Die Erkenntniß aber des Gleichen im Vielen heißt Begriff, d. h. das eine Mehrheit Begreifende. Ein jeder Begriff drückt alſo eine Einheit unter dem Vielen aus. Die Erkenntniß eines Vielen in Einem, oder des Einen in dem Vielen iſt daher eine Erkenntniß durch Begriffe, und die Erkenntniß durch Begriffe iſt eine Function des Verſtandes. Die Vernunft äuſſert ſich durch zwey Grundtriebe; der eine geht auf Vielheit, der andere auf Einheit der Erkenntniſſe. Das Organ, jene zu erreichen, iſt die Sinnlichkeit, das Organ, zum Zweyten zu gelangen, der Verſtand; die ſinnlichen Wahrnehmungen

ewähren Vielheit der Erkenntniſſe, der Verſtand
ringt Einheit in dieſelben. — Die Vernunft
ill das Bleibende und Ewige in den Erſcheinun-
:n erkennen; dies konſtituiren aber gerade die
Ideen, oder die urſprünglichen Einheiten, wo-
)n die ſinnlichen Erſcheinungen nur die unvoll-
mmenen Nachbilder ſind. Eine jede Idee iſt
e Einheit von einer unendlichen Mannigfaltig-
it ſinnlicher Erſcheinungen; nach der Erkenntniß
eſer Ideen ſtrebt nun der Verſtand, und die
rkenntniß der Idee durch den Verſtand iſt ein
egriff.

Es müſſen zwey Arten von Begriffen unter-
hieden werden, empiriſche nemlich und ra-
ionale, d. h. ſolche, welche das Zeitliche und
ergängliche, und andere, welche das Ewige,
as Weſentliche an den Dingen beſtimmen. Die
Möglichkeit der Erkenntniß der rationalen Be-
riffe läßt ſich nicht nach allgemeinen Grundſätzen
eſtimmen; es hängt dieſes von dem Scharfſinn
nd dem gründlichen Forſchungsgeiſt eines jeden
inzelnen ab: wer der Ideen nicht fähig
, wird auch nie zur wahren Anſicht
gend einer Sache gelangen. Man darf
)er auch nicht glauben, daß das Weſen eines
egenſtandes ſich gerade durch einen Begriff voll-
ndig beſtimmen und erſchöpfen laſſe; er verei-
gt oft in ſich mehrere Ideen, und zwar um ſo
:hrere, je vollkommener er an ſich ſelbſt iſt.

Eben so verhält es sich mit den Ideen selbst, v
denen eine immer wieder mehrere andere in s
faßt, welche abgesondert zu erkennen nur de
dialektischen Künstler und dem ideenreiche
Talente verliehen ist.

Von dem vierten Abschnitt der Religions
lehre, S. 193 und so weiter, ist Folgendes ei
Auszug:

Die Religion und das religiöse Leben

Die ewigen Wahrheiten, durch welche d
Mensch Gott und seinen göttlichen Beruf erkenn
machen den Inhalt der Religionslehre, und d
darauf gegründete Leben das Wesen der Religi
sität aus.

Der religiöse Mensch ist überzeugt, daß
ihm einwohnenden Ideen des Wahren, G
ten und Schönen nicht von aussen ihm zu
kommen, sondern Eingebungen Gottes si
und daß das Gewissen, welches anzeigt, was
nen Ideen gemäß oder zuwider ist, nicht e
von der wirklichen Welt abstrahirte Klugh
sondern die Stimme Gottes sey, die zu ihm
vernehmlich spricht, wie die Aussenwelt zu sein
Sinnen. Er entscheidet sich unbedingt für die U
terwerfung seines Eigenwillens unter den gött
chen, und hält es für die höchste Bestimmung

nes Lebens, beyde in eine vollkommene Uebereinstimmung zu bringen. Das Göttliche in ihm will nur Göttliches vollbringen, und so leben, wie es weiß, daß es Gottes Wille ist: die edelste und endliche Frucht dieses Strebens ist die Liebe zu Gott und zu allen göttlichen Dingen. Den vorherrschenden Hang zu vergänglichen Gütern und sinnlichen Genüssen zu besiegen, ist die erste Angelegenheit des Gott ergebenen Menschen. Zuversichtlich rechnet derselbe in allen seinen Geistesangelegenheiten auf einen höhern Beystand, und auf einen Zusammenhang seiner Individualität mit einer solchen Weltregierung, in welcher für alle seine Bedürfnisse eine vollkommene Fürsorge getroffen ist, und wo es nur auf ihn ankommt, von den ihm überall dargebotenen Hülfsmitteln Gebrauch zu machen. Der Religiöse ist daher einer Gemeinschaft der Geister eben so gewiß, wie er es rücksichtlich der Verbindung der Körper unter einander ist, denn im Weltenall steht kein Geschöpf allein und getrennt von andern, und dieser Glaube an eine Gemeinschaft der guten Geister im All erwärmt, stärkt und ermuthigt sein Herz, erhöht das Gefühl seiner persönlichen Würde, und unterstützt sein Streben, im Reiche der Geister eine würdige Stelle einzunehmen. Er wird die Liebe zu Gott durch die Liebe zu seinen Geschöpfen beweisen. Er kann nur an eine sittliche Einrichtung der Welt glauben, und für ihn gibt es

auſſer dem böſen Willen nichts Böſes in der Welt. Für ihn gibt es aber auch nichts Zufälliges und Bedeutungsloſes in derſelben, ſondern alles Zeitliche und Erſcheinende hat eine weſentliche Beziehung auf das Ewige und Unvergängliche, auf das an ſich Gute. Die ganze Welteinrichtung iſt auf die Grundpfeiler des ſittlich Guten gebaut, und alles, was im All vorgeht, hat die gemeinſame Beſtimmung, dem Guten dienſtbar zu ſeyn, und mitzuwirken, damit daſſelbe in der Menſchenwelt herrſchend werde: wenn auch alle Böſen ſich vereinigten, an Anzahl und Zuſammenſtimmung die Guten weit übertrafen, und die Welt nach ihrem Sinne umzuwandeln alle Kräfte aufböten, ſo würde dieſer Höllenbund dennoch keine andere Wirkung haben, als daß er ſich ſelbſt zerſtörte und die Zwecke des Reiches Gottes unterſtüzte.

Wer alſo Gott erkennt und an ihn glaubt, weiß auch, daß das Gute und die Guten Schuz und Beyſtand ſich verſprechen dürfen, daß jede gute That unter der beſondern Obhut Gottes ſtehet, ſo wie daß gegen jedes böſe Werk die ganze Macht der Weltregierung gerichtet iſt. Daher iſt dem Frommen die Menſchenfurcht, welche ſo Viele feig, ſchwach, und im Guten wankend macht, ganz unbekannt. Derſelbe ſieht auch ein, daß nicht zeitliches Wohlſeyn der Endzweck des menſchlichen Daſeyns iſt, ſondern er bedenkt, daß alle

Erdengüter nur Werkzeuge seyn sollen, um ein ewiges und unwandelbares geistiges Wohlseyn hervorzubringen. Deßwegen ist er auch erhaben über den Wechsel der irdischen Schicksale, und seine Zufriedenheit und Ruhe kann dadurch weder begründet noch vernichtet werden. Dem Frommen gereicht Alles zum Guten, und überall und unter allen Umständen fühlt er die Nähe seines Gottes, der Alles zu seinem Wohl angeordnet hat. Bey seinen sittlichen Unvollkommenheiten tröstet ihn das ungeheuchelte Bewußtseyn, das Rechte ernstlich und aufrichtig zu wollen und nach Vervollkommnung zu streben. Der quälende Gedanke, daß er die Wirkung vieler Sünden nicht aufheben kann, wird durch die Betrachtung beschwichtigt, daß der Mensch der göttlichen Weltordnung zwar entgegenstreben aber nicht entgegenwirken könne, und daß die Folgen der bösen wie der guten Handlungen harmonisch in das Ganze eingreifen. Der Religiöse darf nie ein Mißtrauen in seine Kräfte setzen: es wird von unserer Seite nichts als der ernstliche und kräftige Wille erfordert, Gott angehören zu wollen, und das Vertrauen zu seiner allgegenwärtigen Hülfe, womit er unsere Schwachheit kraft der sittlichen Welteinrichtung unterstüzt, und wir werden uns muthig und stark genug fühlen, die innern und äussern

Hinderniſſe unſers Tugendlebens zu überw
nichts iſt dem unmöglich, der an Gott glau
ihm vertraut. Deßwegen iſt der ſittliche
beſcheiden und demüthig, und erinnert ſi
an ſeine vielſeitige Abhängigkeit von dem
ſcher der Welt. So fern der von ſeinem
erfüllte Menſch ſich zu dieſen bisher erk
Wahrheiten hinwendet, um ſie ernſtlich zu
zigen und in ſteter Wirkſamkeit zu erhalt
nennt man dieſes Beten, und ſo fern er ir
Geſinnungen lebt und webt, Gottes-Ver
und Frömmigkeit. Das Gebet ſtärkt
nur den ſittlichen Muth, ſonder
ne Wirkſamkeit geht auch übe
betende Individuum hinaus, un
einen folgenreichen Einfluß au
Gegenſtände aus, auf welche der
erfüllte und werkthätige Will
richtet iſt. Was endlich den Fromm
Herren der Welt und zum Diener Gottes
iſt der zweifelloſe Glaube an die Ewigkei
Perſönlichkeit, oder an ſeine Unſterblichk
die damit verbundene Vergeltung und Selig

Ob übrigens alles dieſes und ähnlich
ſequent aus der Naturphiloſophie ſich ergie
vielmehr nur ein blauer Dunſt damit vor
wird, laſſen wir dahin geſtellt, ſo wie die
digung des katholiſchen Cultus S. 218—

Oken, über Naturphilosophie und Naturgeschichte.

Schon in der ersten Ausgabe dieser Grundzü-
nahmen wir S. 250 Veranlassung, Auszüge
is dem damals erschienenen ersten Band des Lehr-
uchs der Naturphilosophie des Herrn
ofraths Oken zu Jena, so wie von S. 282
i aus dessen Fragmenten über das Uni-
ersum mitzutheilen. Seitdem ist nun jenes
hrbuch ganz beendigt worden, und in zweyen
usgaben erschien nach den hier niedergelegten
nsichten eine Bearbeitung der Naturgeschichte
on demselben, einmal für Kenner und das ande-
Mal im populären Gewande für Schulen.
etztere, Leipzig bey Brockhaus 1821, hat den
orzug, daß sie auch die Botanik enthält, wäh-
nd in der ersteren zur Zeit nur erst Mineralogie
nd Zoologie abgehandelt worden sind. Ohne
weifel besitzt Herr Oken im Fache der Zoologie
hr gründliche Kenntnisse, und in so fern ist sei-
e Naturphilosophie von hoher Bedeutung. In
euerer Zeit hat man jedoch seine allgemeine
heorie der Natur allein vorzüglich hervorgeho-
en, und zwar besonders seine Lehrsätze a, über
ie Natur des Lichtes, b, über den Begriff des
ositiven und negativen Princips in der Natur,
, über das Verbrennen, und endlich d, über die
erschiedenen dynamischen Processe. In der

Isis von 1819 und Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie III, S. 443 kann man die polemische Ausführung dieser Sätze gegen Herrn v. Schelling nachlesen. In gegenwärtigen Grundzügen können wir uns nur auf Darstellungen einlassen, und so geben wir hiermit bloß die alten Expositionen dieses Schriftstellers nebst den Fortsetzungen derselben aus der Botanik und Zoologie, so weit der Plan unserer Schrift dieses verstattet. Dabey verfehlen wir nicht, die Okensche Naturgeschichte allen denjenigen zu empfehlen, welche die Einsicht gewonnen haben, daß an die Stelle der vielen naturhistorischen Spielereyen und Tändeleyen, welche man bisher mit der Jugend betrieb, etwas Vernünftigeres und Wissenschaftlicheres treten müsse, denn von ähnlichem Ueberblick und so trefflicher Vergleichung besitzen wir ausser ihm von niemanden eine Naturgeschichte für Schulen. — Uebrigens wird man aus unsern Anmerkungen zu den Okenschen Behauptungen ersehen, daß Steffens Anthropologie, Breslau 1822 in zweyen Theilen, ein interessantes Seitenstück zu ihnen bildet.

Die Naturphilosophie zeigt die Entwicklungsmomente der Welt vom ersten Nichts an, wie die Weltkörper und die Elemente entstanden, wie diese sich zu höhern Gestalten emporhoben, end-

ich organiſch wurden, und im Menſchen zur Ver-
unft kamen: kurz, ſie iſt eine Kosmogenie.

In der Welt iſt alles lebendig, die Welt ſelbſt
ſt lebendig, und beharrt nur, erhält ſich nur
adurch, daß ſie lebt, wie ein organiſcher Leib
ch nur erhält, indem er durch den Lebensprozeß
ſich immer neu erzeugt. In allem Lebendigen iſt
s nur das Abſolute, das lebt. Es gibt kein
inzelnes Leben für ſich unabhängig vom ewigen
eben. Der Menſch iſt das vollkommenſte Ab-
ild der Gottheit; die Thiere und andern Dinge
ind nur theilweiſe Selbſterſcheinungen Gottes.

Das Univerſum iſt eine Kugel, und Alles,
as im Univerſum ein Totales iſt, iſt eine Ku-
el. In dem Augenblicke, wo eine Linie im Uni-
erſum entſteht, entſteht nicht eine unbeſtimmte,
ſondern eine ſolche, deren eines Ende gegen das
Centrum und deren zweytes gegen die Peripherie
gekehrt iſt, denn Polarität und Radialität iſt
Eins, weil jeder Punkt, ſobald er aus ſich ſelbſt
heraus tritt (zur Linie fortwächst), eine Periphe-
rie um ſich herum zieht, um den Raum zu bil-
den. Die Urlinie iſt in beſtändiger polarer Ak-
tion, welche Spannung heißt, denn ſie iſt immer
onvergirend und divergirend, central und peri-
heriſch zugleich. Die Peripherie als Grenze wird
ur Fläche; wie die Urlinie eine radiale, polare
t, ſo iſt die Urfläche keine ebene, ſondern eine
ugelfläche. Es giebt keine ebene Fläche im Uni-

versum, reine Flächen so wenig als reine Linien, Linie, Fläche und Dicke sind nur Darstellungen der Zeit und des Raums, und aus dem Punkte entstanden.

Alle Bewegung ist kreisförmig, und es gibt überall keine gerade Bewegung so wenig als eine gerade Fläche. Die Welt ist ein rotirendes Wesen. Ohne Rotation (Umschwung) gibt es kein Seyn und kein Leben, denn es gibt ohne sie keine Sphäre, keinen Raum und keine Zeit. Der Raum ist sphärisch, denn jeder ausgedehnte Punkt wird zur Sphäre, und das Absolute kann nur unter der Form der Sphäre erscheinen. Je vollkommener die Bewegung eines Dings kreisförmig ist, desto vollkommener ist es selbst.

Die Sphäre ist Darstellung des Absoluten im Raume, das Absolute ist aber der Punkt oder das Centrum, nach dem Alles Endliche tendirt. Das Endliche ist nur Etwas, in so fern es im Centrum ponirt ist, und es erhält seinen Werth nach seiner Entfernung aus dem Centrum. Dieses Bestreben, vermöge dessen die Dinge im Centrum seyn wollen, ist die Schwere. Eine endliche Sphäre, die schwer ist, ist Materie. Die Materie ist von Ewigkeit her, und dauert in Ewigkeit, ist ohne Grenze, und Eins mit dem Raume, der Zeit, und der Bewegung: das ganze Universum ist material, doch aber mit centroperipherischem Gegensatze, d. h. mit dem Bestreben

aus dem Punkte nach allen Richtungen hin sich zur Peripherie zu verlängern, und Kugeln zu bilden. Die Materie ist sonach nichts als Thätigkeit, und es gibt überhaupt keine Thätigkeit ohne Materie. Immaterialität ist nur ein heuristisches Princip, d. h. sie existirt nicht: nur Gott ist immaterial. — Naturphilosophie ist Lehre von der Materie.

Diejenige Materie, welche der ganzen Welt zum Grunde liegt (Urmaterie, Weltmaterie oder Aether genannt) ist das höchste Element, und füllt also Alles aus *). Das Chaos ist die noch nicht individualisirte oder gestaltete Aetherspähre. Der Aether zerfällt in eine Menge rotirende Aetherspähren, denn er selbst ist wesentlich rotirend, und

*) Sowohl Herschel als Herr v. Strombeck sehen den Ursprung der Weltkörper in Lichtmassen, d. h. einem Bestandtheil des Aethers. In dem großen Himmelsraum werden nemlich zerstreuete Lichtmassen angetroffen, welche auch bey der stärksten Vergrößerung sich nicht in kleine Sterne, wie andere Nebelflecken auflösen. Sie hält Herschel für den Urstoff, aus welchem nach erfolgtem Zusammenziehen Sonnen, Planeten und Kometen sich erzeugten. Herr v. Strombeck glaubt, daß der Zustand der Nebelgestirne die Wiege neu entstandener Welten sey, und daß das All in den frühesten Zeiten sich in dem Zustand eines gränzenlosen, alle Räume erfüllenden Nebelgestirns befand. S. Krügers Geschichte der Urwelt I. 147. 148.

hat zwey Qualitäten, eine centrale und eine p
ripherische d. h. er zerfällt in Sonne und Plan
Was aus dem Aether heraustritt hat Leben, u
jede individuale Sphäre desselben (Weltkörpe
hat zwey Bewegungen, davon die eine auf Da
stellung des Absoluten in ihr selbst (Rotation u
sich selbst), deren andere aber in das Absolute z
rückstrebt, also eine Rotation um die universal
Achse macht. Jeder Weltkörper hat also ein dop
peltes Leben, eins für sich und eins für sein Cen
trum.

Der Aether ist Einheit und Zweyheit zugleich
und hat daher Spannung, oder zeigt sich al
centroperipherischen Gegensatz. Zwischen Sonn
und Planet ist mithin auch Spannung, und die
geht von der Sonne aus. Diese Aetherspannung
welche nach der Linie geht, und nur zwische
Sonne und Planet statt hat, ist das Licht: de
ungespannte Aether ist Finsterniß, und die Wel
entstand, als Licht wurde: neben und hinter de
Planeten ist noch Finsterniß. Das Licht pflanz
sich nur in gerader Linie fort und ist keine Materie
sondern bloß Thätigkeit (Spannung). Wärm
entsteht aus dem Streite des gespannten und un
gespannten Aethers, oder des Lichts mit der Fin
sterniß: Wärme und Licht sind sich wie Dicke un
Linie entgegengesetzt. Wärme mit Licht ist Feuer
und Feuer das höchste Symbol der Gottheit.

Der Aether ist eine rotirende Sphäre, un

da

das Wesen dieser Aetherkugel besteht in ihrer völligen Zersplitterung zu einer Unendlichkeit von Sonnensystemen. Es giebt aber keinen Centralkörper von allen diesen Systemen, sondern nur die Gesammtheit der Sonnen bildet ihn. Die Planeten sind anfangs koncentrische Hohlkugeln, von sehr dünner Materie, und rotiren mit der Sonne.

Man stelle sich dies etwa so vor, wie wenn die Sonne eine Menge Ueberzüge oder Gehäuse hätte, die aber immer in einiger Entfernung von einander stehen.

Diese Planetenhohlkugeln gerinnen wegen ihrer Dünnheit, Rotation und Spannung in Aequatorialringe, und dann zu einer Kugel, die den Raum ihres vorigen Zustandes zur Bahn nimmt. Der neue Planet bekommt ebenfalls wieder Bahnringe, die zu Monden oder Ringen (wie bey dem Saturnus) werden. — Die gesammte Planetenmasse verrückt die Sonne aus dem Centrum, weil sie selbst Centrum werden wollen, und daher existirt das Sonnensystem unter der Form der Ellipse. Der Umlauf um die Sonne ist ein polares Anziehen und Abstoßen. Die Kometen sind Weltkörper ohnen einen stehenden Grad von Polarität und ohne einen selbstständigen Wechsel derselben. Sie sind zeitliche Gerinnungen des Aethers durch das Licht, also die fortgesetzte Schöpfung. Die Kometen entstehen wie die Planeten, und sind geronnener Aether in der Gestalt des Bahn-

rings. Dieser zerrissene Bahnring ist ihr Schweif Der Schweif ist das handgreifliche Beyspiel von dem Vorgange bey der Entstehung der Weltkörper Er ist der Weltkörper im Werden begriffen, dem es aber an Polarisirung fehlt, daher er sich nicht concentriren kann, sondern wieder zerfließt, wenn der Kern fort ist. Die Kometen sind also wahre Meteore, und wie sie, so entstehen die Feuerkugeln. Die Meteorsteine sind irdische Kometen *).

Es kann nie ein Planet durch einen Kometen gestoßen werden, auch zwey Planeten können nie zusammenstoßen, selbst nicht die vier neu entdeckten, ob sich gleich ihre Bahnen schneiden. Denn der Lauf der Himmelskörper ist in beständiger Beziehung auf einander, und wird durch das Spiel wechselseitiger Polarität regiert. Der Planet z. B. kann in der Sonnennähe von der Sonne nur dann abgestoßen werden, wenn er den gleichen Sonnenpol in sich hat, wenn er positiv geworden ist, und in der Sonnenferne nur dann angezogen werden, wenn er den der Sonne entgegengesetzten Pol erhalten hat, wenn er negativ geworden ist. Der Planet erzeugt aus eigener Kraft diese Polaritäten, und das Leben der Planeten besteht eben in dem selbstständigen

*) Die Meteorsteine als Fortsetzungen der Porphyrformation stellt auf Steffens Anthropologie S. 177—178

Erzeugen der wechselnden Pole, nemlich durch die Zersetzungs und Verbindungsprozesse des Wassers, durch das Aufwachsen und Sterben der Vegetationen. Der Planet entlädt seinen Pol in der Nähe der Sonne, wie das Korkkügelchen, er lädt sich wieder durch sich selbst in der Sonnenferne, und so schwingt er hin und her, wie der Hammer im elektrischen Glockenspiel. Unter sich selbst wirken die Planeten auch polar, und daher stößt keiner an den andern. Die Kometen erhalten ihre Polarität bloß von der Sonne, wie das Korkkügelchen von der Elektrisirmaschine. Da also, wo die Sonne den Kometen nicht mehr erreichen kann, löst er sich in Aether auf, und kommt daher nie wieder *).

14 *

*) Eine entgegengesezte Ansicht gibt Steffens Anthropologie I, S. 474. 475. Nach ihr sind die großen Katastrophen der Erdbildung, auch die Vernichtung des jezt blühenden Erdlebens mit der Annäherung eines Kometen begleitet, wobey störende Verhältnisse in allen Planeten hervorgerufen werden: daher stamme die ahnungsvolle Furcht vor allen feurigen Meteoren, die die Völker zu allen Zeiten durchdrang, daher das geheime Grauen bey der Annäherung eines Kometen; das Leben der Erde werde in einem großen Verbrennungsproceß zu Ende gehen, u. s. w. — Herr Steffens liebt das Grausenhafte, und so wollen wir uns vor der Hand zu Herrn Oken halten,

Der Aether oder die Weltmaterie ist ohne U
terschied der Pole Sobald er sich polarisirt, d.
in Massen mit positivem und Massen mit negat
vem Pol abtheilt, d. h. zu Sonne und Plan
wird, verdichtet er sich. Diese Polarisirung
es allein, welche den ersten Schritt zur Entstehur
der Elemente thut, denn es ist nur der Pol allei
welcher die Masse in ihrem Seyn, in ihrer For
erhält, weil an und für sich alle Dinge gleich sin
und es überhaupt nur Eine Substanz gibt. D
Weltkörper gehen daher auch nur durch Aufhebur
der Fixation des Pols an ihrer Masse zu Grund
d. h. sie gehen durch das Feuer in Aether zurück.

Die zwey irdischen Formen des Aethers sin
Lichtstoff und Schwerstoff. Es können nem
lich nur zwey verschiedene Fixationen des Aether
existiren: werden alle Pole zugleich am Aether fi
xirt, wird der indifferente Aether verdichtet, s
entsteht die irdische, passive Masse; wird hingege
die Thätigkeit (Entelechie) des Aethers fixirt, s
entsteht die polare, differente, aktive, lebendig
Masse. Sonne und Planet sind nur die Darstel
lung dieser beyden Urstoffe. Der Lichtstoff ist nu
der in Pole aus einander gewichene Schwerstoff.

---

mit dem auch übereinstimmt Hegel's Encyklopädi
S. 158. Uebrigens kann man S. 336. II. bey Herr
Steffens nachlesen, wie die Posaune de
jüngsten Gerichts wirken wird.

Der Aether, als das kosmische Element, wird nothwendig zum Wärmeelement, denn fixirte Wärme ist die Combination des Lichtstoffs mit dem Schwerstoff. Man kann also sagen, daß es drey Elemente gebe, Wärme, Licht- und Schwer-Element. Die Combination der Substanz mit Licht und Wärme ist aber Feuer, und daher sind alle Elemente durch einen Verbrennungsprozeß entstanden. Jeder Weltkörper hat ursprünglich gebrannt, und der Vulkanismus ist dem Neptunismus vorausgegangen, es waren aber nicht Vesuve, die brannten, sondern Aether. Der Schwerstoff, als der allein verbrennliche, ist daher ein Phlogiston.

Aus dieser Urverbrennung entstand Luft, Wasser und Erde *). Die Luft, als das Compositum von Stickstoff und Sauerstoff (von Phlogiston und Lichtstoff), ist ein wahrhaft verbranntes Element. Setzt man Zoot (Sauerstoff) und Azot (Stickstoff) so zusammen, daß das erste das Uebergewicht hat, so entsteht Wasser. Die Erde endlich besteht aus einem Maximum von Azot und

*) Bey Steffens heißt es in der Anthropologie I. S. 314: In derjenigen Epoche, die der Schöpfung des menschlichen Geschlechts voranging, fand zuerst jene Sonderung statt, die Luft und Wasser als selbstständige Elemente in der reinen Trennung von der Erde entwickelte.

Sauerſtoffelement muß weniger dicht und ſchwer ſeyn, als das Stickſtoffelement, weil in ihm, als dem polaren, der Polwechſel noch ſtark iſt; als polares Element iſt es beweglich in ſeinen kleinſten Theilen, wie die Luft, aber doch viel dichter, ſo dicht, daß eben nur noch Beweglichkeit übrig bleibt. Das Waſſer iſt das irdiſche Lichtelement, es iſt das Lebenselement, aus dem alles Leben entſteht. Im Waſſer kommt das zur Erſcheinung, was in der Luft involvirt lag.

Das Azot, das in der Erde hervortritt, zeigt ſich als Kohlenſtoff. Durch das Maximum der Fixation wird das Azotiſche in Kohlenſtoff verwandelt. Auch der Sauerſtoff muß, indem er zur Erde fixirt wird, ſeine Natur ändern, wie der Stickſtoff, und daher wird dieſer Erdſauerſtoff zur Kohlenſäure. Die Erde iſt eine Verbindung von feſtem Azot und feſter Kohlenſäure.

In allen Elementen ſind mithin die gleichen Beſtandtheile, nur in Menge und Fixirung verſchieden.

Den Uebergang des Lichtes in Materie machen die Farben, es gibt daher nur vier Grundfarben, nemlich Roth, Blau, Grün, Gelb. Feuerfarbe oder Roth iſt die einzige reine kosmiſche Farbe, die erſtgeborne, und edelſte; die andern drey ſind bloß irdiſche Farben, denn Blau iſt Lichtverfinſterung in der Luft, Grün im Waſſer, und Gelb in der Erde. Roth iſt allein ſo viel werth, als alle drey andern Farben zuſammen.

Also auch die Genesis der Farben ist die Genesis der Elemente *). Es gibt eben so viele Weltkörperproduktionen als es Farbenproduktionen gibt. Die Sonne ist Verleiblichung des Rothen.) Zur ersten (gelben) Produktion gehören Merkur, Venus, Erde, Mars, Vesta, Juno, Ceres, und Pallas; zur zweyten (grünen) Jupiter und Saturn (die vom Wasser regiert werden, das uns selbst sichtbar auf ihnen wogt); zur dritten entferntesten Produktion gehöret der Uranus. Die Kometen sind nichts als Luft.

Das Erdelement ist die höchste Verbranntheit in der Schöpfung, ist die leibliche Schwere, die Ousia der Elemente. Es zeigt sich in dreyen Formen, als Erde, Erz und Salz. Erde ist ein wasser- und feuerbeständiger Körper, Erz ein wasser- aber nicht ein feuerbeständiger Körper, Salz ist ein durch Wasser und durch Feuer veränderbarer Körper. Der Kohlenstoff oder die Identität der Erde rein und abgesondert von dem feindlichen spaltenden Lichtprincip ist Erz, und was verbrennlich ist, ist es nur in der Bedeutung von Erz. Das Erz ist ein Extrem der Erde; das entgegengesetzte Extrem ist das Salz. Im Erz kommt die Erde auf die höchste Darstellung der Erdigkeit. Die Salze sind dagegen nur ein erdiges Wasser.

*) Die Göthesche Farbentheorie lobt Steffens Anthropologie II, S. 104. und Hegel's Encyklopädie S. 256.

Zwischen beyden Extremen liegt die eigentliche Erde. Die Erden sind erst entstanden, indem sie aus dem Urwasser ausgeschieden wurden. Ihr Präcipitationsmoment ist auch ihr Erzeugungsmoment, wie der Regen ein Erzeugen des Wassers ist. Aber das Urwasser, welches vor dem festen Erdkern vorhanden war, ist nicht das Wasser, welches wir jezt kennen. Das Erz ist ein bloßes Kind des Planeten, ein rein irdisches Wesen ohne Mithülfe des Himmels erzeugt. Eine und dieselbe Substanz wird Erde, wenn sie in einem Thale dem Lichte ausgesetzt sich befindet, und Erz, wenn sie in einem finstern Gange ist. Die Gänge und die Erzbildung sind Eins *).

Das Erz ist nothwendig unter dreyen Formen ponirt, unter der Form des Salzes, der Erde, und der reinen Vollendung, d. h. als Erzspat, Ocher, und gediegen. Der erste Uebergang des Erdigen in Metallität ist durch das Eisen bezeichnet. Bis zum wahren Metall sind in der Natur drey Hauptstufen, und die dritte theilt sich wieder ab in drey:

---

*) Man vergleiche hiermit Steffens Entwickelungsgeschichte der Erde, Anthropologie I, S. 128 u. ff.; besonders die Schöpfungstage S. 204. wo die mosaische Schöpfungsgeschichte als naturphilosophisch richtig durchgeführt wird, wie schon S. 185 angedeutet wurde. Nun werden doch unsere Theologen nicht mehr so spröde gegen die Natur-Philosophie thun!

I. Erzſpate = Salzerze
II. Ocher = Kalkerze
III. Gediegene = Graniterze.
1. Schwefelerze = Talkerze.
2. Arſenikerze = Thonerze.
3. Metalle = Kieſelerze.

Der Metallcharakter liegt in der Feindſeligkeit gegen das Licht, in der vollkommenen Undurchſichtigkeit, die Glanz heißt, im größern Gewichte, und in der Homogeneität der Maſſe.

Die Spannung der Luft mit andern Elementen heißt Elektrismus; Magnetismus hingegen iſt der Kampf zwiſchen dem Lichte und der Schwere. Der Elektrismus iſt nur in der Luftſchicht thätig; der Magnetismus gehört blos den Metallen an. Der Elektrismus haftet nur auf der Oberfläche der Körper, und dringt nicht in die Dicke; er iſt nur die Spannung der Oberflächen der Körper gegen einander. Das Licht ſelbſt iſt nichts als eine elektriſche Spannung des Aethers. Der Regen iſt nichts als das Reſultat der elektriſchen Luftſpannung, weil jede Verbrennung (das Ende jeder elektriſchen Spannung) das Beſtreben hat, Waſſer hervorzubringen. Der Magnetismus gehört unmittelbar dem Eiſen an, weil im Eiſen nothwendig zwey Aktionen auftreten, eine ſpaltende, inſofern es Erde iſt, und eine identificirende, inſofern es Metall iſt. Der Elektrismus und Magnetismus verhalten ſich zuſammen wie Eiſen und Schwefel,

Schwere und Licht, wie Centrum und Peripherie. Der Elektrismus tendirt nicht nach den Metallen, kann daher auch nicht eine bestimmte Richtung in der Erde haben; es gibt weder einen elektrischen Meridian noch einen elektrischen Aequator, sondern nur eine elektrische Erdfläche, und diese ist nach allen Weltgegenden gleich.

Wie im Lichte der Geist des Himmels erscheint, so erscheint im Magnetismus nur der Geist der Erde *).

Das Licht ist das Scheidende der Elemente aus ihrer Matrix. Dasselbe Agens nemlich, welches die Luft schafft, sollicitirt auch ihre beyden Principien zur Verbrennung in Wasser, und derselbe Akt, der das Sauerstoffgas aus der Luft als Wasser scheidet, scheidet auch das Stickgas als Erde aus. Diejenige Wassermasse, welche im Centrum des Planeten war, erstarrte zu Kieselerde; die dagegen, welche an der Peripherie war, zu Kalkerde **).

---

*) Der Magnetismus als Nerv des Universums ist dargestellt in Steffens Anthropologie I., S. 127. Vergl. S. 120. 121. 259. 264. II., 182.

**) Nach Heim (S. Hegels Encyklopädie der Philosophie S. 157.) ist die Gestalt eines Krystalls die ursprüngliche der bloß starren Erde, wie sie jetzt noch der Mond zeigt, welcher des meteorologischen Processes entbehrt. Man vergleiche damit Steffens Anthropologie I., S. 241. über die Monds- und

Wenn neue Elemente aus den alten, durch Reduktion der alten auf die Natur der Urstoffe geschaffen werden, so heißt dieser Proceß Chemismus. Er ist Nachbild der Urschöpfung, sowohl weil er materialer Verbrennungsproceß ist, als weil er neue Elemente schafft. Das Produkt des Luftchemismus ist Wasser, wie das Produkt des Erdchemismus Salz ist. Zum Magnetismus verhält sich der Chemismus, wie das Salz zum Metall, wie die Flotzperiode zur Urperiode. Die ganze Flötzperiode ist Produkt des Chemismus, wie die ganze Urperiode Produkt des Magnetismus ist; Salz und Metall sind nur die letzte Ausbildung dieser Perioden, und die Produkte, um deren Willen die Entelechien alle vorhergehenden Formationen, vorausschickten; Granit mit seinen Verzweigungen, Kalk mit den feinigen sind nur Stämme, auf denen einst Metall und Salz als Blumen getragen werden. — Der Erdbildungsproceß ist ein Magnetochemismus.

Ein individualer, totaler, in sich geschlossener, durch sich selbst erregter und bewegter Körper heißt Organismus. Organismus ist, was individualer Planet ist. Die drey ersten Lebensprocesse sind auch die drey ersten Planeten-

---

Kometenepoche der Erde, und dessen Beweis, daß der Kern der Erde metallisch ist S. 17—128.

proceſſe: der Erdproceß, der Waſſer- und der Luftproceß, oder der geſtaltende, chemiſirende und elektriſirende Proceß. Die Grundmaterie der organiſchen Welt iſt der Kohlenſtoff. Der Urſchleim, aus dem alles Organiſche erſchaffen worden, iſt der Meerſchleim, denn alles Leben kommt aus dem Meere, und keines aus dem Continent *). Auch der Menſch iſt ein Kind der warmen und feichten Meeresſtellen.

Die erſten organiſchen Punkte ſind Bläschen, denn die organiſche Welt hat zu ihrer Baſis eine Unendlichkeit von Bläschen. Das ſchleimige Urbläschen heißt Infuſorium. Pflanzen und Thiere können nur Metamorphoſen von Infuſorien ſeyn. So wie der Saamen aller Thiere aus Infuſorien beſteht, eben ſo beſteht der Blüthenſtaub aus mikroſkopiſchen Kügelchen, welche ein eigenes Leben haben, indem ſie ſich wirklich bewegen, wenn ſie im Waſſer zu faulen anfangen. Alle Erzeugung iſt generatio aequivoca, ſie mag durch Geſchlechter vermittelt ſeyn oder nicht, und ſie beſteht in dem Produciren von Organiſationen durch bloße Zuſammenſetzung ſchon erſchaffener Infuſorien, gleichſam nur durch Coagulation, wie die

*) Daß der Urſchleim den Totalorganismus vorausſetze, davon handelt Steffens Anthropologie II., S. 29. Vergleiche 11.

Schleimkugeln im Meere und manches Ungeziefer *).

Es kommt lediglich auf das umgebende Element an, ob aus einer und derselben Masse dieser oder jener Organismus entstehen soll. Ein Organismus, der in der Finsterniß der Erde entsteht, und in die Luft heraus dem Lichte entgegen wächst, ist Pflanze; der im Wasser, eigentlich in der Durchsichtigkeit entstehende, von der Erde freye Organismus ist Thier.

Größtentheils aus Kohlenstoff bestehend, schließen sich die Pflanzen an die Steinkohlen an, und gehen durch diese über in den Kohlenstoff der Thonschiefergebirge, durch das Reißbley endlich zum Eisen. Ebenso gehen sie durch ihren Wasserstoffgehalt über in die inflammabeln Erdharze, und durch diese zum Schwefel. Metall und Schwefel melden sich auch in der Geogenie als die Boten der Pflanzenwelt. Auch in dieser Hinsicht kann das Pflanzenreich angesehen werden als das fortgewachsene, lebendig gewordene Erdreich. **)

*) Daß man die Infusionsthiere nicht als thierische Monaden oder Atome betrachten dürfe, behauptet Steffens Anthropologie II., S. 31.

**) Bestätigende Ansichten enthält Steffens Anthropologie S. 101. II.

Die Pflanze kann charakterisirt werden als organisches Wasser, welches nach zweyen Seiten polarisirt wird, nach der Erde und nach der Luft, aber mit dem Uebergewichte der ersten. Es bekommt das Pflanzenbläschen ein identisches Erd-Ende und ein dyadisches Luft-Ende, und so muß die Pflanze angesehen werden als der Organismus, welcher ein beständiges Bestreben äußert, einerseits Erde, andererseits Luft, einerseits identisches Metall, andererseits duplexe Luft zu werden. Insofern die Pflanze eine Multiplikation des Urbläschen ist, besteht sie aus Zellgewebe. Ihr Wachsen ist ein beständiges Entstehen aus Bläschen; aus dem Indifferenten, dem Wasser. Die Spiralgefäße sind das Lichtsystem in der Pflanze *).

*) Nach Steffens II., 60. ist der Galvanismus das Vorbild der Spiralgefäße. Ferner heißt es daselbst: „Das Leben in dem Tod und der Tod im Leben, der Funke der Entwickelung, die in der Urzeit der Erde keimte, und die Gewalt der Masse, die alles erscheinende Leben ergriffen hat, ist im weitesten Sinne die Vegetation. Wo das Leben die ganze äußere Unendlichkeit als eine innere offenbart, entsteht das thierische Leben. Es gibt keine Pflanze, die nicht zugleich Thier, und kein Thier, das nicht zugleich Pflanze wäre, S. 5. Daß sich Uebergänge bilden von den Pflanzen zu den Thieren, ist so unmöglich, wie der Uebergang vom Todten zum Leben-

Dreyerley zeigt uns die innere Structur der Pflanze, Zellgewebe, Saftröhren (Adern) und Spiralgefäße (Drosseln). Das Zellgewebe saugt Wasser und die Nahrungsstoffe ein, und vertritt daher die Stelle des Verdauungsprozesses im Thier: die Nahrung der Pflanze ist hauptsächlich Kohlenstoff als Schleim in vielem Wasser aufgelöst. Zum Wachsthum der Pflanze gehören die Haupttheile des Mineralreichs, so wie Wasser, Luft, Feuer. Wie in den Adern der Thiere das Blut im ganzen Leib vertheilt und derselbe dadurch ernährt wird, so fließt der Saft der Pflanze langsam aus den Zellen in die Zwischenzellengänge, und steigt sowohl in die Höhe als er sich auch zur Seite wendet, und so alle Pflanzentheile ernährt. Der in ihm enthaltene Schleim bekommt unterwegs Sauerstoff, aus den Spiralgefäßen, und verwandelt sich dadurch

---

dig, S. 6. Nicht ein Untergeordnetes ist die Vegetation, vielmehr eine eigene in sich geschlossene Welt, die in eigenthümlicher Herrlichkeit sich aufschließend, alle Heimlichkeit des tiefsten geistigen Daseyns in süßer kindlicher Unbefangenheit enthält. S. 7. Das Leben ist eine seltsame Einheit des Gesetzes und Gesetzlosen, und die Pflanzen stellen innerhalb der Grenzen des Lebens das Willkürliche, so wie die Thiere das Gesetz dar. S. 8. Die Priestleysche grüne Materie ist abwechselnd Thier und Pflanze, S. 56.

Das Thier ist ein ganzes Sonnensystem
Pflanze nur ein Planet. Als Sonne ha
Thierbläschen den Grund seiner Bestimmu
sich selbst, und es ist es allerdings selbst, w
seine Organe dieser Selbstbestimmung g
rührt; aber es ist zugleich im Gegensatz geg
Elemente, wie die Sonne gegen die Pla
Durch diesen Gegensatz wird die Sonne zur
entwickelung bestimmt. Obgleich das Lic
eigenes Produkt ist, so nimmt sie doch das
ject wahr, nach welchem sie die Aetherpol
richtet. Dieses Wahrnehmen der Richtung,
hin die Bewegung mittels der centralen Pol
wirken soll, heißt im Thier Empfindung
Sensibilität. Da das Wesen der Blü
dem Geschlecht bestehet, da ja die Blüthe
Anderes ist, als das Geschlechtssystem, so m
wir sagen, es sey das Thierbläschen nichts
res, als eine empfindende Geschlechts
se. Dieser Fund ist von höchster Wichtigkeit fi
ganze Zoosophie. Das Thier ist ferner eine
pelte Darstellung der Organisation, einm
planetare, einmal die solare. Das pla
Thier ist die Pflanze im Thier, das galva
Thier; das solare Thier ist das empfindende.
niedersten Thiere, Polypen, Meduſen, Beroe
ganz Empfindungsmasse *).

*) Steffens Anthropologie sieht den

Dieſe Maſſe heißt in den höheren Thieren Nervenmaſſe. Das Thier iſt nichts als Nerv. Was es weiter iſt, kommt ihm anderswoher, oder iſt eine Nervenmetamorphoſe. Die Nervenmaſſe iſt der organiſirte Aether im Schleim, und kann daher augenblicklich als Wärme, als Feuer aufwodern; auch eben ſo augenblicklich auslöſchen und zur vollkommenen Ruhe kommen. Da jede Thiersubſtanz nur eine abgewichene Nervenſubſtanz iſt, ſo hat jeder Leibestheil Reizbarkeit, jeder Empfindungsvermögen.

Der Nervenmaſſe als Centrum ſtehet das Knochenſyſtem als Gränzmaſſe gegenüber. Die Knochentextur iſt ſolide Kugel oder erſtarrtes Bläschen. Die Korallen ſind inwendig empfindige Nervenmaſſe, auswendig bloße Erde in Kugelform. Die Nervenmaſſe umgeben weſentlich die Knochen, die Hirnſchale das Hirn, die Wirbel das Rückenmark, die Rippe die Eingeweidenerven, die Schneckenſchale alles Weiche, der Korallenſtamm die Polypenröhre, der Panzer das Inſekt. Ein Korallenſtamm iſt ein Rückgrat. Der Uebergang vom Knochen zum Nerven iſt die

---

ſatz von Sonne und Erde in Mann und Weib jeder Gattung II, S. 224. Demſelben iſt die Markſubſtanz des Nervenſyſtems die höchſte individuelle Reduction der Erde II, 147.

Zellbildung, welche endlich zu Fleiſch wird. Zellform iſt das Waſſer im Thier, Kugelform die Erde, Faſerform die Luft, Punctform das Feuer. Die Eingeweide, welche meiſtens aus Zellgewebe beſtehen, bezeichnen das Vegetative im Thier. Im Zellgewebe iſt der Sitz des Lebens *).

---

*) Steffens Anthropologie II, S. 156. u. ff. ſtellt den thieriſchen Totalorganismus nach Bichat auf, welcher zu zeigen bemüht war, daß der Körper beſtimmte Gewebe, eigene Formationen enthalte, die in allen Organen vorkommen, diejenigen ausgenommen, die das Extrem der membranöſen Bildung nach Auſſen (Haut), und das Extrem der erſtarrten Faſerbildung nach innen (Knochen) darſtellen, und daß dieſe Gebilde nicht allein während der Geſundheit die nemlichen Functionen hätten, ſondern auch denſelben Krankheiten unterworfen wären. —. Hier tritt ein ganz neues Syſtem der Phyſiologie auf, von welchem freylich keine Sylbe in Herrn Wagner's Werk von der Natur der Dinge vorkommt, das S. 568 der Süddeutſchen Annalen vom Jahr 1805 als ein umfaſſendes Meiſterwerk über die Natur ausposaunt wurde. Aber wie haben ſich auch in zwanzig Jahren die Dinge geändert!

Die Phyſiologie des Menſchen in Vergleich mit den Thieren beginnt S. 156. von Steffens Anthropologie. Okens Verdienſt in Nachweiſung des Zuſammenhangs der Entwickelung in dem Knochengerüſte wird gerühmt S. 168. Ueber Senſibilität und

Nerv, Fleisch und Knochen sind das Thier im Thier, das durchaus Freye und Willkürige: sie haben nichts mit den drey irdischen Processen zu thun, sie verdauen nicht, athmen nicht, treiben den galvanischen Saft nicht herum, sondern leben für sich zu ihrem Vergnügen, um zu empfinden und zu bewegen, um frey zu handeln wie die Welt; die vegetativen Elemente erhalten sich dagegen nur als Ebenbild des Planeten.

In den Pflanzen ist Verdauen (Einsaugen) Athmen und Ernähren (Saftlauf) in einerley Masse, in einerley Zellgewebe, und alle drey Processe sind durch einander: das Thier zeigt sich in seiner Würde durch Trennen dieser Processe, und durch Ausbilden eines jeden als Einzelnes.

Die organischen Theile der drey irdischen Elemente sind:

1. Der Darm, als Erdorgan.
2. Die Adern, als Wasserorgan.
3. Die Drosseln oder Lungen, als Luftorgan.

Die organischen Theile des Feuerelements sind:

1. Die Knochen, als Organ der Schwere.
2. Die Muskeln, als Organ der Wärme.

Irritabilität siehe S. 182. Von der hohen Bedeutung der Schleimhäute siehe S. 188 u. ff. Der Zusammenhang der Urinblase mit dem Fötus nach Oken wird erwähnt S. 229. Der Urtypus des Gliederbaues nach Oken S. 241.

3. Die Nerven, als Organ des Lichts.

Man kann demnach das Thier definiren als einen Pflanzenkörper, der auſſer den Organen der drey Elemente noch die Theile des vierten Elements, des Feuers, hinzubringt.

Der Menſch iſt die Krone aller Thiere. Es gibt nur eine Zunft, nur eine Sippſchaft und nur eine Gattung von Menſchen, aber 5 Arten nach der ſtufenweiſen Ausbildung der 5 Sinne. 1. Art. Hautmenſch, Fühlmenſch, ſchwarzer Afrikaner oder Neger. Sie entſprechen den fleiſchloſen Thieren, den Mäuſen und Fledermäuſen. 2. Art. Zungenmenſch, Schmeckmenſch. Sie entſprechen den Fiſchen, den Beutelthieren und den Bären, und ſind Malayen und Auſtralier. 3. Art. Naſenmenſch, Riechmenſch, rother Amerikaner. Sie entſprechen den Lurchen, den Ameiſenbären und den Hunden. 4. Art. Ohrenmenſch, Hörmenſch, gelber Aſiat. Sie entſprechen den Vögeln, Rindern und Affen. 5. Art. Augenmenſch, Sehmenſch, weißer Europäer. Sie entſprechen den Säugthieren und dem Menſchen *).

Somit wird die Theorie der fünf Sinne am zweckmäßigſten hier folgen.

---

*) Nach Steffens Anthropologie II, 345 iſt mit der menſchlichen Geſtalt alles Ordnende und Erlöſende gegeben, und ſpricht ſich beſonders durch ſie und durch das menſchliche Antlitz, wie in der Blüte desſelben, das Ordnende und Erlöſende der ganzen Natur in ihrer göttlichen

Das Universum kommt deswegen zur Erscheinung, weil es selbst den Drang dazu hat. Die erste Selbsterscheinung ist Sonne und Planet. Der Mensch ist nur die ins Kleine zusammengezogene Erscheinung des Universums, und daher sind Auge und Ohr oder Sehen und Hören die ersten Selbsterscheinungen des Absoluten auf dem Planeten. Sehen ist thierisches Licht, Hören ist thierischer Magnetismus, denn im Magnetismus erscheint der Geist des Planeten, der Geist des Metalls wie im Licht die Sonne. Die zweyte Selbsterscheinung des Universums ist Erde und Luft, oder Cohäsion und Elektrismus. Cohäsion bildet die Erdstoffe, und Elektrismus ist Spannung der Luft mit den andern Elementen. Aus beyden bildet sich im Nervensysteme des Planeten Gefühl und Geruch. Die dritte Selbsterscheinung ist die, wo die vorherigen Gegensätze vereinigt, die Peripherie ganz Centrum geworden, kurz wo Chemismus oder Wasser entstanden ist. Der Geist des Wassers (der Durchdringung oder der Chemismus) wird im planetischen Nervensysteme zum Schmeckſinn. Sinn ist überhaupt nur die höchste reinste Ausbildung der Naturfunktionen *).

Tiefe aus. — Nach S. 508 u. 309 würde ohne die Menschengattung die ganze Natur sich wieder ins Chaos auflösen.

*) In Steffens Anthropologie II., 267. heißt

Jeder Sinn ist eine specifische Grundaktion der Natur individualisirt im Nervensysteme. Es gibt daher soviel Sinne als es Hauptqualitäten der Natur gibt. Die erste Selbsterscheinung des Absoluten ist, wie gesagt, Sonne und Planet, oder Licht und Magnetismus, Centrum und Peripherie. Das Licht ist der Sonnenmagnetismus, der Magnetismus ist das Planetenlicht, oder kosmischer Magnetismus wird Licht, planetisches Licht wird Magnetismus, Metall. Diese Urselbsterscheinung auf dem Planeten ganz darge-

---

es: Daß die Animalisation nichts Körperliches will, daß sie, obgleich sie nur in und mit dem Körperlichen erscheinen kann, ein Unsichtbares zu enthüllen strebt, ist zu entschieden, als daß wir es nothwendig finden sollten, es weitläuftig zu entwickeln. Dieses Seelenartige (το ψυχοειδον), in welches alles Leibliche der Natur sich, wie in einen innern unsichtbaren Abgrund, versenkt, aus welchem die Welt einer innern unendlichen Thätigkeit, allmählig reifend, hervorquillt, ist die Sinnlichkeit. — Der Sinn, äußerlich gesetzt, als leibliche Welt, ist Gegenstand, ist körperliches Objekt; der Gegenstand, innerlich gesetzt, ist Sinn. Aber eben deßwegen, weil dieser Gegenstand lediglich relativ gefaßt werden kann, muß sowohl in der Welt der Objekte, wie in der Welt der Sinne, eine Einheit beyder erkannt werden, die weder das Körperliche, wie es dem Sinne gegenüberstehet, noch die irdischen Sinne, wie sie den Leiblich-

ellt iſt Sehen und Hören. Sehen iſt ein himm-
iſcher Magnetismus, Hören ein planetiſches Licht,
Sehen iſt ein Hören der Welt, Hören ein Sehen
es Planeten *). Dieſe beyden Sinne ſind die
ealen, höchſten, die einzigen Kunſtſinne, weil
e das Ebenbild der erſten Erſcheinung Gottes
nd. Das Auge iſt der Sinn für das Univer-
um, das Ohr der Sinn für die Menſchheit durch
ie Sprache, denn die Menſchheit iſt die Allheit
es Univerſums planetiſch dargeſtellt. Daher ſind
ie beyden Sinne univerſal; der erſte für das ſo-
ariſche Univerſum, der zweyte für das planeti-
he, für die Vernunft. So pflanzt ſich das Ohr
urch die Sprache fort in das Innerſte der Menſch-
eit, wie das Auge durch das Licht in das In-
erſte der Welt. Die Sprache iſt das von der
Vernunft ausſtrahlende Licht der Menſchheit, das

---

keit gegenüber Eindrücke empfangen, als das an ſich Reelle erkennt.

*) Steffens Anthropologie handelt vom Gehör II., S. 315. Der innere Urſprung des Gehörs iſt das Centrum des kleinen Gehirns nach S. 323. Von den Augen wird geſprochen S. 359. Das Auge als aufgeſchloſſenes große Gehirn iſt dargeſtellt S. 340, woſelbſt auch deſſen venöſen Syſtems Erwähnung geſchieht.

Im Ganzen ſtimmt Herr Steffens mit Herrn Oken hier überein, jedoch iſt ſeine Darſtellung poetiſcher.

Licht ist die von der Sonne ausstrahlende Sprache des Universums.

Mit der ersten Selbsterscheinung des Absoluten geht die Idealität verloren, und die zweyte Selbsterscheinung der Göttlichkeit sieht man schon ganz in Materialität, in Irdisches versunken: es ist Erde und Luft, wovon diese das Hirn jene die Haut des Planeten ist. Aber doch ist es nicht die grobe Materie, welche zum Sinn anschießt (wird), sondern die Idealität derselben, so viel als deren sich noch kümmerlich darin erhalten konnte. Cohäsion und Elektrismus, die Geister dieser Elemente sind es, welche zu Geruch und Gefühl im Nervensysteme des Planeten emporgehoben werden. Geruch ist das Hirn, Gefühl ist die Haut dieser Sphäre. — Diese zweyte Selbsterscheinung ist sich viel näher gerückt als die erste. Luft und Erde berühren sich in einem kleinen Raume, während Magnetismus und Licht sich in die Allheit des Raums theilen.

In der dritten Selbsterscheinung fallen gar die beyden Bilder materialiter zusammen: der Elektrismus ist cohärent, die Luft ist erdig, die Cohäsion ist expansiv, die Erde ist luftig — zu Wasser geworden. Dieses Element ist demnach in seiner Einheit das doppelte, Centrum und Peripherie überall — Kugel im Größten und Kleinsten. Auch hier ist es der Materialität nicht vergönnt, Sinn zu werden; der Geist des Wassers,

der Chemismus verwandelt sich in Schmecksinn. Der Schmecksinn ist daher Centrum und Peripherie, Hirn und Haut zugleich, daher ein Doppelsinn, und der Allheit am unreinsten nachgeprägt.

Mit dem Wasser ist die Metamorphose des Absoluten nothwendig vollendet und geschlossen, denn näher kann die entzweyte Person sich nicht erscheinen als in der Begattung, enger sich der dyadische Kreis nicht zusammenziehen, als bis auf diesen Punkt. In der Erde ist wieder das Planetische gesetzt, in der Luft das Solare, im Wasser beyde zugleich. Im Wasser haben sich die Geschlechter des Absoluten vermählt, die in der Luft und der Erde sich nur die Hände leichten, in dem Lichte und der Metallität sich nur anblickten und anhörten. So wie also die Welt (das Universum) nur auf fünf Arten existirt, so existirt auch die Nachwelt (der Mensch) nur auf fünferley Art. Also 1) das Licht der Urwelt in die Nachwelt übergehend, ist, wenn es in der Nachbildung die Stufe erreicht hat, auf der es im Vorbilde, in seiner Urreinheit steht, Sehsinn, Auge. 2) Der Magnetismus der Urwelt auf der Stufe der Nachwelt, die der ersten der Urwelt gleich ist, ist Hörsinn, Ohr. 3) Der Elektrismus der Urwelt auf der obersten Stufe der Nachwelt ist Riechsinn, Nase. 4) Der Chemismus der Urwelt, so in die Nachwelt fortgeflossen, ist Schmecksinn, Zunge, 5) Die

Cohäsion oder die Materialität der Urwelt in die Nachwelt fortgewachsen, ist Tastsinn, Hand — im Allgemeinsten aber Gefühlsinn.

Die untersten Sinne sind Tasten, Schmecken und Riechen, wie schon der gemeine Verstand behauptet *). Warum? Weil sie ganz auf die Materialität gehen. Die Thiere sind daher auch in diese drey Sinne verschlossen, denn das Sehen und Hören der Thiere erreicht jene Idealität und Erhabenheit durchaus nicht, mit welcher beym Menschen Gesicht und Gehör hervortritt. Die Thiere sind irdische Menschen, dahingegen dem Menschen das Prädikat eines universellen Wesens zukommt. Wäre die Erde allein im unendlichen Raume, und folglich nicht Planet, so könnte sie nur zu diesen dreyen Sinnen emporblühen, und ihre Thiere, oder vielleicht ihre Menschen wären alle nur dreysinnige, da die Thiere nur eben darum keine Menschen sind, weil sie nur das theilweise besitzen, was den Menschen ausmacht. Die Vororgane dieser Sinne sind die niedrigsten Systeme im Thier, nemlich Haut, Darmkanal und

*) Vergl. Steffens Anthropologie II., S. 267: Die Sinne, und besonders S. 295. Tasten, Schmecken, Riechen, wo im Ganzen dieselben Ansichten herrschen. — Von der hohen Bedeutung des fünften Nervenpaars nach Treviranus II., S. 538.

Kiemensystem; dieses sind die ersten Erscheinungen im Thierreiche, und daher auch die Hüllen des Embryo. Wenn die Erde Sinn werden möchte, so sucht sie zuerst zu Haut aufzusteigen; ist ihr dieses gelungen, so wird sie Darm; gelingt ihr auch dieses, so wird sie zur Kieme, und nun ist ein kleiner Sprung zu diesen Sinnen.

Alles thierische Leben besteht in immer frischer Erzeugung des Bluts, aus welchem sich dann aller Abgang, den der Organismus erleidet, ergänzt. Die Speisen verwandeln sich durch die Verdauung in Blutstoff, welcher in der Lunge durch das Oxygen der Luft zu vollkommenem Blute gebildet wird. Die Verdauung ist also die Hauptstütze des thierischen Lebens. Die letzte Vollendung des Verdauungssystems, die Aufnahme desselben in das zu Nerv gewordene Muskelsystem ist Schmeckſinn. Verdauen zu Sinn erhoben wird Schmecken; was ist aber Verdauen Anderes als der organische Chemismus, folglich das Schmecken der Sinnenchemismus? Alles das schmeckbar ist, läßt sich auf Salznatur reduciren, also wird eigentlich das Salz der Erde zum Schmeckſinn. Das Hirn verwandelt sich in Nerven, diese in Zunge, diese in Schleim, dieser in Speichel, und dieses chemische Wasser hat in sich aufgelöst das Salz, das Geschmacksobjekt. Was also im Menschen Schmeckſinn ist, ist in der Erde Salzformation. Die er-

ſten Regungen der Thierwelt (die freſſenden Würmer und athmenden Schnecken) konnten es nur bis zu fühlenden Zungen bringen, und ſie in den Speichel der Erde (Meerwaſſer) einſchließen. Sie hängen noch ſo innig mit dem chemiſchen Meerwaſſer zuſammen, wie das Kind durch die Nabelſchnur mit der Mutter, und tragen ihre Abkunft oder vielmehr ihren Familiencharakter ſo aufgedeckt an ſich, daß man glaubt eine Handvoll Salzwaſſer aus dem Meere zu ſchöpfen, wenn man ein ſolches Thier ſchalenlos aus dem Waſſer zieht, in das es ſogleich wieder zerrinnt.

Das unorganiſche Leben der Luft offenbart ſich als Elektrismus, das organiſche derſelben als Geruch. Zwiſchen Riechen und Elektriſiren kann daher kein Unterſchied ſeyn, und das Riechorgan muß reichen ſo weit, als der Elektrismus oder ſein Organ, die Luft, reicht. Die Luft iſt das Riechorgan des Urorganismus, deſſen Geruchsempfindung die elektriſche Spannung iſt. Das Riechen des Thiers iſt daher nur ein Fortelektriſiren der Erde von ſeiner phyſiologiſchen Peripherie zum Centrum, von der Haut zum Hirne. Das Riechen iſt ein Reſpiriren der Naſe, wie das Schmecken ein Verdauen der Zunge iſt. Nun ſind aber die Inflammabilien der körperliche Elektrismus, und verhalten ſich zu der Luft wie die Salze zum Waſſer, nemlich, wie Sinniges

zu Rumpfigem; die Salze sind die Zunge, das Wasser ist der Magen der Erde, die Inflammabilien sind die Nase, die Luft ist der Thorax der Erde; wie Brust und Nase, Bauch und Mund nur Ausbildung Eines thierischen Systems sind, so Luft und Inflammabile, Wasser und Salz; und wie diese ununterbrochene Reihen bilden, nur successive Punkte Einer Muskelfaser sind, so ist Wasser, Salz, Magen, Zunge, Eine organische Reihe, so Luft, Inflammabile, Lunge, Nase auch nur Eine durchaus zusammenhängende, nur durch das Aufsteigen verschiedene Reihe. Daher sind nur idioelektrische Materien Geruchsobjekte, oder alle Materien sind nur riechbar insofern und dadurch, daß sie in idioelektrischen Zustand versetzt werden. Nur der elektrische Proceß im berührenden Dunste oder in der berührenden Luft wird gerochen. Daher sind Wasserstoffgas und Schwefel die Enden und Centra aller Gerüche, jener das Obere, dieser das Untere, jenes Wohlgeruch, aber durch diesen herabgezogen der unerträglichste Gestank in der Hydrothionsäure, im faulen Ey.

Das Hirn oder eigentlich die Corticalsubstanz verlängert sich in den Riechnerven zur Nase, breitet sich in dieser zu einer schleimartigen Haut aus, welche von einer Lage Schleims bedeckt ist zur elektrischen Leitung. Diese tritt mit der durchstreichenden elektrisirten Luft in Spannung, die

Nervenlage entelektrisirt sich, und dieses Absetzen der Elektricität empfindet das Hirn als Geruch. Wird das Entelektrisiren gehindert, z. B. durch betäubende Substanzen, so erfolgt Betäubung.

Der Gefühlsinn (Tastsinn) ist der Sinn für die bloße Materialität, für das, was die Welt zur Materie macht, für kein specifisches Leben in ihr, wie Schmecken und Riechen. Der Gefühlsinn reicht nicht über die Erde hinaus, doch ist sein irdischer Theil umfassender als der des Schmecksinns. Er ist eine Pflanze, deren Wurzel die Erde, und deren Blume die Hand ist. Die Insektenverpuppung ist nichts als eine Metamorphose des allgemeinen Gefühlsinns zum individualen.

Während diese bisher abgehandelten Sinne nur die irdischen sind, ist das Ohr die Totalität des ganzen Planeten, oder die planetische Aufsteigung. Anatomisch ist das Ohr das Hirn des Knochensystems, folglich nicht bloß der erdigen Cohäsion, sondern der wahren magnetischen Starrheit, des metallischen Systems des Thiers. Daher ist das Hören so wunderbar materienlos, und doch material angeregt, wie man dasselbe im Magnetismus und Metall bemerkt. Das Zittern des Innersten der Körper ist eine Folge des Stoßes, des Magnetisirens. Im Zittern wird demnach der Planet lebendig, und dahe

bricht er in Töne, Musik und Sprache aus. Jeder Ton ist eine Klangfigur, welche sich vom Metall an durch die Luft forterregt, bis in das Wasser des Ohrs. Es gibt keine Schallstrahlen, sondern nur strahlende Klangfiguren, welche sich im Ohrwasser eben so reproduciren, wie die Farbenbilder auf der Netzhaut. Die Sprache ist der Gipfel der Metallität, die Vernunft des Planeten. Der Mensch ist der Klang des Metalls, und seine Gedanken sind die Musik dieser Klänge, die Harmonien der Sphären. Aus dem Irdischen starren nur Thiere hervor, aus dem Metallbaum aber siehst du statt Krystalle Menschen sprossen *).

Der allerhöchste Sinn ist Sehen, weil Licht das Höchste in der Natur ist. Das Licht enthält in sich geistig aufgelöst das Universum. Wie das Ohr die Seele des Knochensystems, so ist das Auge die Seele des Nervensystems. Das ganze Nervensystem ist die leibliche Seele, das Licht die universelle Seele. Das Knochensystem ist der wiedererscheinende Planetismus, das Nervensy-

*) Wie die Klangfiguren (die sich in und mit dem Erklingen innerlich erzitternder Scheiben erzeugen) das innere Mysterium aller Regelmäßigkeit der Bildung aufschließen, so daß man das innere Wesen der Krystallisation fassen kann, davon handelt Steffens II., 334. Die Musik, wie sie unser Knochengerüste erklingen läßt, kommt vor S. 336.

ſtem der wiedererſcheinende Solarismus im kl
nen Univerſum, im Menſchen. Wie der Magn
tismus den Planeten regiert, ſo das Licht d
Univerſum *).

Sinn überhaupt iſt alſo unmittelbarer Co
ſenſus des Nervenſyſtems mit der Welt. Bewu
ſeyn ſelbſt iſt nichts Anderes als der Conſenſ
aller Sinne. Die Welt ſelbſt beſteht nur in
ner Reihe von conſenſualen Sphären. D
Wechſelwirkung der Sinne und der Welt
nichts Anderes als ein Somnambulismus d
Kopfes, ſo wie der Mesmerismus ein Denk
des Magens iſt. (Der mesmeriſche Zuſtand d
Hyſteriſchen iſt eine Erhebung des untern Co
ſenſus zu einem Sinnenconſenſus, der nicht me
bloß zwiſchen den individualen Organen des Le
bes ſtatt hat, ſondern in den großen Leib, in d
Welt hinaustritt.)

Die Welt iſt vom Thiere nicht mehr verſchi
den als der Muskel vom Nerven, d. h. blo
durch die Stufe. Der Muskel iſt nur die letz
Peripherie des Nervenſyſtems. Die Muskel
feſt gewordenes Gefäßlumen, wie der Nerve.

---

*) Daß beyde Augen, ſo wie beyde Ohren ungleich
ihren Funktionen ſind, davon handelt Steffens An
thropologie II., 154.

Wohl ſteht alſo der Menſch auf dem höch-
ſten Gipfel des Univerſums, aber doch agirt er
nur im Kleinen nach, was die Welt im Großen
voragirt.

Wenn das Univerſum aber das Original von
dem iſt, was als Sinn im Menſchen hervortritt,
ſo wird man den Weltkörpern den Namen von
Thieren nicht ſtreitig machen können. Wir nen-
nen Thier nur das relative Thier, für welches
der Stoff ſeines Beſtehens in der unorganiſchen
Materie liegt; der Weltkörper aber iſt das abſo-
lute Thier, das Alles, deſſen es bedarf, alſo
auch das, was für das relative Thier noch als
unorganiſcher Stoff außer ihm iſt, in ſich ſelbſt
hat. Schon die Alten nannten die Weltkörper
Thiere. Leben iſt ja ohnehin allen Naturweſen
eigen, den Weltkörpern aber auch freye Bewegung
um ihre Idee (ihr Centrum). Jedes Planetenſy-
ſtem iſt als ein vollkommener Organismus zu
betrachten, der in Animaliſation und Vegetation
zerfällt, ſo zwar, daß in der Animaliſation das
Minimum der Vegetation, und ſo umgekehrt,
vorhanden iſt. Eben ſo jeder einzelne Weltkör-
per, weil ſich in demſelben alle übrigen ſammt
der Sonne, als ihrem gemeinſchaftlichen Centrum
durchdringen. Die Erde z. B. iſt als Thier-
pflanze und Pflanzenthier zu betrachten, d. h. als
abſoluter Organismus, deſſen Pole Animaliſa-
tion und Vegetation ſind. Dieſes allgemeine und

Eine Pflanzenthier entwickelt und vereinigt sich zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit einzelner Pflanzen und Thiere.

Was nun das Ende oder den Tod aller irdischen Dinge betrifft, so ist dieser nichts als eine Veränderung ihrer Form, indem die Bestandtheile derselben ihre bisherige Verbindung aufgeben, um eine neue zu beginnen. Die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem sie dieselben verläßt, denn sie geht wieder in Gott zurück, und indem sie wieder in Gott ist, bestimmt sie ihn, wieder Welt zu werden, und so wird sie mit einer neuen Substanz verbunden. Es existirt also nichts als Seelenwanderung.

F. Hegelische Philosophie.

Die Schriften, in welchen Herr Hegel seine Ansicht der Philosophie ausgesprochen hat, sind: 1) die Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1807; 2) die Wissenschaft der Logik, 3 Bände, Nürnberg bey Schrag 1812—1816; 3) die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Heidelberg bey Oßwald 1817; 4) das Naturrecht und die Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin 1821.

Herr Rixner behauptet S. 42 und 43 des ersten Bandes seiner Aphorismen der gesammten Philosophie, Sulzbach bey Seidel 1818, der Zweck des Herrn Hegel sey, die Schellingsche All-Einslehre zur Wissenschaft auszubilden, damit sie fähig sey, methodisch gelehret und gelernet zu werden; derselbe hätte in der Phönomenologie des Geistes die Stufenfolge der verschiedenen Gestaltungen des sich selbst nach und nach zu begreifen strebenden Geistes entwickelt, in der Logik des Seyns, des Wesens und des Begriffes aber die Denkformen nicht wie gewöhnlich in ihrer abstrakten Leerheit, oder in ihrem vermeynten unwandelbaren und starren Für-sich-Bestehen behandelt, sondern in der lebendigen Selbstbewegung ihres immerwährenden Fortganges und Ueberganges in einander, wodurch allein das wahre, die Wesenheit der Dinge begreifende Wissen zu Stande kommt, und das vermeintliche Scheinwissen der gemeinen Sinnenwahrnehmung von Grund aus und für immer zerstört wird.

Der Hauptsatz der Hegelischen Philosophie ist: Es gibt eine doppelte Logik, eine gemeine nemlich und eine höhere. Die erste ist bloß eine Technik des Verstandes; die zweyte hingegen ist die Wissenschaft derjenigen reinen Begriffe, die das Wesen der Dinge bestimmen, d. h. nicht nur subjektive Denklehre, sondern auch objektive Wesen-

Lehre (Rixners Aphorismen I., S. 142. §. 8. 9. 10.), und in so fern ist diese Logik Eins mit Metaphysik. Diese höhere Logik geht der Philosophie des Geistes und der Natur nothwendig voraus, weil sie ihre Grundlage ausmacht.

Die Hegelische Philosophie zerfällt also in drey Theile, nemlich: 1) in die Wissenschaft der Logik; 2) in die Philosophie der Natur; 3) in die Philosophie des Geistes. Jeder Theil hat wieder seine Unterabtheilungen, wie folgt:

Wissenschaft der Logik.

a. Die Lehre vom Seyn handelt ab Qualität (Seyn, Daseyn, Fürsichseyn), Quantität (reine Quantität, Quantum, Grad), Maß.

b. Die Lehre vom Wesen begreift die reinen Reflexionsbestimmungen (Identität, Unterschied, Grund), die Erscheinung (Existenz, Erscheinung, Verhältniß), die Wirklichkeit (Substantialität, Causalität, Wechselwirkung).

c. Die Lehre vom Begriff enthält den subjektiven Begriff (Begriff, Urtheil, Schluß), das Objekt (Mechanismus, Chemismus, Teleologie) die Idee (Leben, Erkennen, absolute Idee).

Philosophie der Natur.

Diese hat drey Haupttheile, a. die Mathe-

atik; b. die Physik des Unorganischen, nd c. die Physik des Organischen.

In b. der Physik des Unorganischen kommt vor Mechanik, dann elementarische Physik (elementarische Körper, Elemente, elementarischer Proceß), und individuelle Physik (Gestalt, Besonderung der Körper, Proceß der Vereinzelung).

c. Die Physik des Organischen begreift die geologische Natur, die vegetabilische Natur, den thierischen Organismus.

Philosophie des Geistes.

Diese Lehre hat drey Gegenstände, a. den bjektiven, b. den objektiven, und c. n absoluten Geist.

a. Der Abschnitt subjektive Geist gibt die Theorie der Seele (Naturbestimmtheit der Seele, Gegensatz der Seele gegen ihre Substantialität, Wirklichkeit der Seele), des Bewußtseyns (das Bewußtseyn als solches, Selbstbewußtseyn, Vernunft), und des Geistes (in theoretischer Hinsicht: Gefühl, Vorstellung, Denken, und in praktischer: praktisches Gefühl, Trieb und Neigung, Glückseligkeit).

b. Der objektive Geist begreift das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit

sind, aber eben so unmittelbar jedes in seinen Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern; das Werden; eine Bewegung, worin beyde unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat." —

Auf ähnliche Weise führt Herr Hegel durch alle diejenigen Gegensätze, aus welchen die oben in der Inhaltsanzeige vorkommenden Begriffe angeblich entspringen, und weist allenthalben ihre Bewegung nach, d. h. ihren Uebergang in einander. Da er sich sogleich nicht nur etwas Positives sondern auch etwas Negatives voraus entnommen hat, so kann es an den Gegensätzen nicht fehlen. Indessen wird jeder Leser von unbefangenem Sinn eine Selbsttäuschung des Herrn Hegel rücksichtlich seiner Wissenschaft der Logik nicht verkennen können. Das Seyn kommt nemlich nie rein in unserem Bewußtseyn vor, und nur eine psychologische Verirrung kann es rein ergriffen zu haben vermeinen: das Nichts ist ferner ein armseliger inhaltsleerer Flickbegriff, der so wenig eine Grundlage abgibt, wie breyartiger Kalk und Mörtel.

Für unser Denken wird also aus dem Nichts niemals Etwas, selbst nicht das Werden, denn unter Werden verstehen wir nur neue Formen, die durch die Natur der Welt und des Geistes aus

m Daſeyenden vermittelt werden, die aber nie
is dem reinen-Nichts hervorkommen: alles
erden löst ſich nur aus dem bereits Vor-
andenen ab! Wenn es nun ferner heißt
m uns der kürzeren Darſtellungen der Hege-
chen Encyclopädie zu bedienen):

§. 42.

„Das Seyn im Werden, als eins mit dem
ichts, ſo daß das Nichts eins mit dem Seyn,
nd nur verſchwindende; das Werden fällt durch
inem Widerſpruch in ſich, in die Einheit, in
r beyde aufgehoben ſind, zuſammen; ſein Re-
ultat iſt ſomit das Daſeyn.

§. 43.

Das Daſeyn iſt Seyn mit einer Beſtimmt-
it, die als unmittelbare oder ſeyende Be-
immtheit iſt, die Qualität. Weil aber das
ichts ihren Grund ausmacht, iſt damit auch
n Nichtſeyn des Daſeyns geſetzt, als gleich-
lls ein unmittelbares, — ein Andersſeyn;
e Qualität iſt daher an ſich Beziehung auf
nderes, weil es ihr eigenes Moment iſt. In
eſem Seyn-für-anderes zugleich als
yend, Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt ſie Rea-
tät.

§. 44.

Die Realität als reine Beziehung auf ſich

nmittelbar und gleichgültig gegen das Andere
yn ist Etwas, welches Qualitäten oder Reali
äten hat, die von ihm als eine Breite seine
Daseyns, nemlich als Beziehungen auf An
deres unterschieden sind.

§. 45.

In Etwas ist aber die Bestimmtheit eins m
seinem Seyn, daher auch das Andersseyn nich
ein gleichgültiges ausser ihm, sondern sein eig
nes Moment: es ist durch seine Qualität hierm
erstlich endlich, und zweytens veränderlich,
so daß die Veränderlichkeit seinem Seyn angehört.

§. 46.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist
selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein An
deres, und sofort ins Unendliche.

§. 47.

Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder nega
tive Unendlichkeit, u. s. w.

§. 48.

— — Etwas geht in seinem Uebergehen nur m
sich selbst zusammen, und diese Beziehung
Uebergehen und im Andern auf sich selbst, ist
wahrhafte Unendlichkeit, u. s. w." —
so sind wir auch hier ganz anderer A
nung. Das Daseyn ist in der Regel ein E

ungsbegriff, der trotz aller Abstractionen kein rei-
ner wird. Aber, gesetzt auch, er würde oder
wäre rein, wie kommt denn die Bestimmtheit an
ihn hinzu? Diese ist doch nichts Reines, so we-
nig als die Qualität, besonders wenn man dar-
auf achtet, wie wir im Leben zu beyden Begrif-
fen kommen. Wie gewinnen endlich nach §. 44
diese reinen Gegenstände eine Breite? Gibt es
wirklich a, eine schlechte, und b, eine wahr-
haftе Unendlichkeit nach §. 46—48? Wenn wir
aufrichtig unsre Bildungsgeschichte durchgehen,
so finden wir, daß die Begriffe des Daseyns, der
Qualität, der Bestimmtheit, der Breite und der
Unendlichkeit bald wenig bald viel Bildung vor-
aussetzen, ehe sie in uns vorkommen können, und
daß Daseyn, Bestimmtheit, Breite immer höchst
individuell gedacht werden, während der Begriff
der Qualität höchst verschieden genommen wird,
und der Begriff der Unendlichkeit ein zerflie-
ßender Begriff ist, der uns unter den Händen
entschwindet, und daß wir daher von einem Un-
terschied zwischen schlechter und wahrhafter Unend-
lichkeit (eigentlich ein schlechter Gegensatz!) gar
nichts wissen. Ueber unser endliches Erkennen
können wir nicht hinausdringen, wenn sich auch
der Eine und Andere es einbildet. Laßt uns doch
lieber die Lücken unsers Seyns und Erkennens
ehrlich eingestehen, und uns bescheiden auf das
wenige Gewisse, was uns hier zu Theil wird,
beschränken, als durch pomphafte Selbstbelügun-

gen uns in dieſem ſo kurzen Leben auf das Bitterſte täuſchen! Wie viele Eins durch die abſolute Repulſion des Eins geſetzt werden (§. 50 der Encyklopädie) iſt leichter geſagt als gehörig begründet, gerade ſo wie jeder Unbefangene nicht begreifen wird, wie man durch die Begriffe der reinen Quantität, des Quantums, des Grades und Maßes hinüber kommen ſoll zu den reinen Reflexionsbeſtimmungen, wo das Weſen in ſich ſcheint d. h. Identität mit ſich wird (§. 66.) Was iſt denn 1. Schein und 2. Widerſchein oder Reflexion? Für geborne Blinde iſt jeder Schein ein Unverſtändliches, aber nichts Reines, ſo wenig wie für Sehende.

Dieſe Anmuthung, Begriffe nachzudenken, die viel ſcharfſinnigen Anſchein aber keinen innerlichen Gehalt beſitzen, iſt es allein, welche ſo allgemeine Klagen über die Dunkelheit der Hegelſchen Philoſophie erzeugt hat, ſo daß ihr ſogar von Amtswegen Erklärer verordnet worden ſind. Die Anhänger dieſer Schule geſtehen indeſſen nur ein, daß ſie eine beſchwerliche Hülſe habe, welche mit eintretender Reife von ſelbſt abfallen werde (ſiehe Rixners Geſchichte der Philoſophie III, S. 427.) Wir wollen ihnen wünſchen, daß ſie nicht etwa nur einen gewöhnlichen Kern, ſondern vielmehr einen Goldkern unter dieſer

Hülſe

Hülfe finden mögen. Denn wir sind durchaus der Meynung, daß sich ein ganz anderer Weg nachweisen läßt, auf welchem diejenigen Begriffe in uns zekommen sind, die Herr Hegel mittelst dialektischer Fortbewegung von einem Gegensatz auf den andern uns zum Vorschein bringt. Wir haben gar nichts gegen eine neue Durchsicht der Begriffe einzuwenden, an welchen alles philosophische Raisonnement fortläuft, aber wir verlangen durchaus, daß nichts übertrieben und überboten werde, daß auf die wirkliche Geschichte unserer Begriffe Rücksicht genommen werde (man vergleiche hier meine skeptische Logik), und daß man ehrlich einsehe, wo und wie wir denn eigentlich stehen.

Etwas ganz Anderes sind reine Thatsachen, und etwas ganz Anderes deren Erklärungen. Vor Allem muß dem Philosophen daran gelegen seyn zu wissen, was reine Thatsache in seinem Begriffssystem und in der Natur ist, und dann erst mag der Scharfsinn Erklärungen versuchen. Wenn aber durch die Naturphilosophie jene Thatsachen noch gar nicht vollkommen aufgestellt worden sind; wenn aus den bisherigen höchst mangelhaften Bearbeitungen derselben nichts als unausgegorene Theorien zum Vorschein gekommen sind: so ist der Scharfsinn doch nur verschwendet, der dieses unreife Materiale zur reinen Wissenschaft ausbilden will, damit es methodisch kann gelehrt und gelernt werden.

So einfach und leicht zu erfassen dem gemeinen Menschenverstand die Dinge erscheinen, so schwer sind sie doch zu definiren, abzuleiten, zu ordnen, und in Harmonie zu setzen. Kommt nun ein sophistischer Verstand hinzu, so schraubt er sie leicht auf eine Höhe hinauf, auf welcher uns schwindelig wird, ohne daß wir doch etwas Gründliches sehen und lernen. Mancher Mensch besitzt ein unendliches Vermögen des Raisonnements, und verwendet er es auf Definiren, Distinguiren und Systematisiren, so kann er leicht große Werke schreiben. Ein Schimmer der Wahrheit glänzt dann zuweilen hindurch, aber das kraftlose Zeug hat doch keinen Gehalt.

Wenn man Steffens Anthropologie mit den naturphilosophischen Schriften der frühern oder ersten Epoche vergleicht, so bemerkt man gar leicht die große Umänderung in Ton und Manier, und wie die Fortschritte der Empirie der einzige Grund dieser Umgestaltung gewesen sind. Also ist an der praktischen Chemie und Physik ꝛc. mehr gelegen, als an der speculativen, und es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß die Naturphilosophie etwas zu bald erschienen sey. Darum ist es nicht wohl erlaubt, vornehm auf die empirischen Wissenschaften herab zu sehen, und z. B. zu sagen: „es fällt der Physik aber nicht ein, daß sie Gedanken hat," wie S. 165 der Encyklopädie des Herrn Hegel zu lesen ist. Die

sogenannten reinen Gedanken sind in der Philosophie leider zu früh gekommen, und noch etwas Beobachtung und Erfahrung möchte weit verdienstlicher seyn. Deßhalb sollte man nicht sogleich mit Aeusserungen zum Vorschein kommen, welche anders Denkenden ein unphilosophisches Gebraue von Reflexionsbestimmungen vorwerfen (S. 190 der Hegelischen Encyklopädie) oder von einfältigen Vorstellungen, nebulosen Bestimmungen u. s. w. handeln. (S. 155 u. 162).

Wir wollen recht gern glauben, daß die Hegelische Encyklopädie das Resultat mehrjähriger Speculation, und als ein Versuch, das Unbegreifliche des Denkens zu erreichen, hochzuschätzen ist: auch kann es Manchem leicht passiren, daß er von dem gravitätischen Ton, in welchem diese Encyklopädie spricht, in Verlegenheit und Respect gesetzt wird, und sogleich vor ihr die Segel streicht: dieses alles kann uns jedoch nicht abhalten, frey zu gestehen, daß sie uns nicht als das Non plus ultra aller Philosophie erscheint. Denn obgleich sie ihre Definitionen scheinbar mit mehr Hinterhalt aufstellt, und die bisher Mode gewesene Leichtfertigkeit des Begriffebildens klüglich vermeidet, auch nach ihrer Art recht systematisch fortgeht, so können wir in ihr doch nichts

weiter als eine genialе Verirrung erblicken, und müssen das übel verwendete Talent nur bedauern: eine Naturgeschichte des Absoluten (denn so Etwas will die Wissenschaft der Logik seyn) liegt jenseits der Denkkraft des Sterblichen. Wenigstens hat der Verfasser dieses nach mehrmaligem Studium der Hegelischen Philosophie keinen Frieden für seine Ueberzeugung in ihr finden können, und am Meisten hat ihm ihre Darstellung, ihr Gang und ihre Terminologie mißfallen!

Welche Bereicherung gewährt unserem Wissen die so häufig in der Encyklopädie vorkommende Diremtion, Manifestation, und Dialektik, besonders die Dialektik der Völkergeister S. 277, welche das Weltgericht ist? Die ganz unwesentlich gewordene Wesentlichkeit S. 67. kann nur im Geiste ihres Erfinders einigen Sinn haben. Wie sich die Selbstständigkeit eines Dings schon an sich verflüchtigt, S. 110, möchte weder logisch noch chemisch nachgewiesen werden können. Daß die Luft die verdachtlose, aber schleichende und zehrende Macht des individuellen und organischen Prozesses sey, S. 160, ist mir eben so wenig einleuchtend, als wenn sie Oken ein wahrhaft verbranntes Element nennt. Daß die Pflanze in der

Blüthe ihr Selbſt zum Opfer bringt, und ſich darin
gegenüber getreten iſt, S. 184, ſind Metaphern,
welche keine wiſſenſchaftliche Einſicht gewähren. Eben
o wenig kann ich mir das Gewitter erklären, wenn
ch S. 163 von ihm leſe, es ſey die ſich entzündende
Verzehrung des verſuchten unterſchiedenen Beſtehens
er Momente, wodurch ihre ſubſtantielle Identität
ich herſtellt, und die Erde ſich als fruchtbare Indi-
idualität geworden iſt. Wenn S. 170 und 171
ie Paracelſiſche Behauptung, daß jeder Körper aus
Merkurius oder Flüſſigkeit, Schwefel oder Oel und
Salz beſtehe, benutzt wird, um uns zu beweiſen,
aß man ſich durch die ſinnliche Spielerey der Er-
cheinung und deren Verworrenheit nicht irre machen
aſſen ſolle, indem hier die Vernunft den Aus-
pruch thun müſſe, ſo muß ich ganz aufrichtig be-
ennen, daß ich gegen die Vernunft des Herrn Hegel
ier höchlich mißtrauiſch bin. Eben ſo wenig mag
ch leiden, daß S. 254 Jacob Böhm von ihm
ufgeführt wird, wie derſelbe die Ichheit als die
ein und Qual und als die Quelle der Natur
nd des Geiſtes gefaßt habe. Laßt doch den ehr-
chen Jacob Böhm nunmehr in Frieden ruhen!
olgender Satz iſt offenbar falſch: „Das Thierleben
igt ſich daher überhaupt als ein krankes; ſo wie

kein Gefühl als ein unsicheres, angstvolles und unglückliches, S. 200," denn die Erfahrung lehrt gerade das Gegentheil. Daß der Mensch durch Raum und Zeit todtgeschlagen werde, wenn ihn ein Ziegelstein erschlägt, indem dessen tödtliche Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervorgebracht werde S. 141 paßt nicht auf alle Hirnschalen, denn ein Kind kann allerdings durch einen Ziegelstein ohne geschwinden Fall erschlagen werden, während manche amerikanische Ureinwohner ungewöhnlich starke Schädel gehabt haben sollen, die der stärkste Hieb nicht spalten konnte, bey denen also auch ein Ziegelstein keinen Druck auf das Gehirn bewirkt hätte. Die S. 200 vorkommende Definition der Krankheit wird wegen ihrer Einseitigkeit den Aerzten Stoff genug zum Lachen geben. Es heißt nämlich daselbst: „der Organismus befindet sich im Zustande der Krankheit, in so fern eins seiner Systeme oder Organe im Conflict mit einer unorganischen Potenz erregt, sich für sich festsetzt, und in seiner besondern Thätigkeit gegen die Thätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurch gehender Proceß hiemit gehemmt ist." Eben so wenig werden die Aerzte mit der Aeusserung auf S. 201 übereinstimmen, daß Arzneymittel überhaupt als ein

Unverdauliches betrachtet werden müssen. In Steffens Anthropologie II, 322 liest man: „Was man auch gegen die speciellere Ausführung der sogenannten Organenlehre von Gall einwenden mag, so ist die Ansicht selber in ihren Hauptzügen dennoch unzweifelbar richtig.“ Dagegen heißt es in Hegels Encyklopädie S. 222: „Die Physiognomik, vollends aber die Craniosкopie zu Wissenschaften erheben zu wollen, ist einer der leersten Einfälle, die es geben konnte, noch leerer als ein signatura rerum, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.“ Wem soll man nun glauben? Wird ferner die Ansicht auf S. 127 von jedermann als gültig anerkannt werden? Hier wird behauptet: „Wenn aber Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Seyn Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein einzelner Naturgegenstand.“ Setzt nicht der Strohhalm einen ungeheuern Schöpfungsapparat voraus, ehe er mit seines Gleichen wachsen konnte? — Wie nach S. 241 die Intelligenz als Gefühl das dumpfe Weben des Geistes in sich selbst

ist, worinn er sich stoffartig ist, und den ganzen Stoff seines Wissens hat, gibt mir keinen Begriff, ob ich gleichwohl S. 38 gelesen habe, wo geschrieben stehet: „Insofern aber das Nichtbegreifenkönnen die Ungewohnheit ausdrückt, abstracte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten, speculative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, so wie auch von der, die in andern Wissenschaften herrscht.“ Vielleicht lesen wir bald von Herrn Hegel selbst über sein System, was er S. 159 der Encyklopädie über die Theorie der Planetenreihe ausspricht: „Was ich in einer frühern Dissertation hierüber versucht habe, kann ich nicht mehr für befriedigend ansehen!“

Im Jahre 1837 erschien bei Morin in Berlin: Brief an eine Dame über die Hegelische Philosophie von Dr. Karl W. F. Mager und historische Entwickelung der Philosophie von Kant bis Hegel von Dr. Chalybäus, Dresden bei Grimmer, nachdem Hegel selbst verschieden war. Wir fühlen uns verpflichtet, dieser im echten Geiste Hegels verfaßten Schriften hier ausführlich zu gedenken, da sich ohne alle Rücksicht auf Persönlichkeit über Hegel jetzt sprechen läßt, und wir zugleich dabei unsere Schlußbemerkungen über die ganze Naturphilosophie vorbringen können.

G. Mager über Hegel.

Der ganz eigene Standpunkt, auf welchem sich Hegel befand, ist auch der Mager'schen Schrift Unterlage, und Mancher wird auch sie erst mehrmals lesen müssen, bis sie ganz in ihn eingeht, und er Herr aller ihrer Aeußerungen wird, d. h. sie ganz faßt und in sich aufnimmt. „Hegel steht auf einer „philosophischen Höhe, die noch kein anderer Sterb„licher erklommen hat; er ist im Besitze des größten „Scharfsinnes und der witzigsten Ironie; alles, was „im menschlichen Leben vorkommt, hat in seinem „System seine Kategorie, unter welcher es eben im „Gesammtbelauf des Seyns und Lebens verhandelt

„wird, so daß es seine vollständige Abfertigung er„halten hat; Hegel ist das größte Genie, das im „Verlaufe der Menschheit erschien; alles, was Andere „vorbringen, ist Plattheit, Albernheit, systematischer „Unverstand," — dieses muß der Leser auch bei dieser Schrift voraussetzen, wenn er sich nur im Mindesten mit ihr befreunden will. Den unparteyischen Prüfer wird zwar ein Blitz durchzucken, diese Voraussetzungen verriethen ja einen Irrgeist, aber er beruhige sich vor der Hand, und erinnere sich der Halle'schen Literaturzeitung, in welcher Herr Beneke dem verstorbenen Fichte Wahnsinn nachgesagt hat, wogegen wir nichts einzuwenden haben.

Daß wir im vorstehenden Abschnitt Hegel richtig gefaßt haben, ersieht man aus diesem Brief unendliche Male. Zum Beweise diene uns nur ein Beleg. S. 260 äußerten wir, Hegels Logik sey eine Naturgeschichte (Theorie) des Absoluten oder der Gottheit: S. 8. wird sie in diesem Briefe eine abstrakte Theologie genannt (was dasselbe ist), nachdem zuvor folgende Einleitung von S. 6 an dazu gegeben wurde: „Unter Kategorien versteht man in der Philosophie alle logischen Begriffe, z. B. Qualität, Quantität, Ursache, Wirkung u. s. w. Diese Begriffe aber regieren nicht nur unser Denken, sondern sind zugleich (wie die neuere Philosophie beweist und einem unbefangenen Bewußtseyn ohne Mühe einleuchtet) die ewigen nothwendigen Formen des Seyns aller Dinge. Der Philosoph, der sich

in der Grunddisciplin seiner Wissenschaft (Logik und Metaphysik, beide von Hegel Logik genannt) mit der Untersuchung dieser Kategorien oder Bestimmungen des Denkens wie der Dinge befaßt, hat an solcher Erkenntniß allerdings einen Besitz, der ihn nicht nur über die Nichtphilosophie seiner Zeit, sondern über das Gebiet des Zeitlichen überhaupt erhebt; er hat es mit dem Ewigen und Bleibenden zu thun, wenn er die Kategorien begreift; und wenn ich oben sagte, daß Seyn, Wesen, Ursache u. s. w. nicht nur die nothwendigen Formen unsers Denkens, sondern auch der gesammten natürlichen und geistigen Welt sind, so sehen Sie ohne Mühe ein, daß dieselben Bestimmungen zugleich Definitionen des Absoluten, Bestimmungen Gottes sind — freilich erst anfängliche, dürftige Bestimmungen — und somit die Logik noch etwas mehr als eine Naturgeschichte unserer Gedanken, daß sie ebenfalls eine abstracte Theologie ist."

Aus diesen (so wie vielen anderen) Aeußerungen sieht man hinlänglich ein, daß sich die Hegelische Philosophie mit Begriffen beschäftigt, die in anderer Manier gefaßt, mit eigenen Bestimmungen ermittelt sind, und somit kommen wir näher zur Sache. Nach Mager S. 3 kommen die Begriffe im Leben unter einer unangemessenen Form vor; die Philosophie entferne (sagt er) diese Umhüllung, und bringe sie dadurch zum wahren Leben, in welcher nackten Gestalt sie freilich den frischen, fleischigen Vorstellun-

gen des natürlichen Bewußtſeyns, nicht entſprächen, indem ſie nur magere Schatten ſeyen! Man ſtaunt, wenn dem Begriffsweſen der Philoſophie ſo ſonderbare Anſichten untergebreitet werden, und gar keine Art näher bezeichnet wird, wie und warum dieſes erforderlich iſt. Ob z. B. die ganze Metaphyſik in die Logik hineinkriecht, iſt ja ganz gleichgültig, aber die Nothwendigkeit dieſer Prozedur ſoll mir ganz klar dargethan, und ich nicht bloß mit einem Raiſonnement abgeſpeißt werden, das bloß in eigenſinnig zuſammengeraspelten Formeln beſteht und ausgeſprochen wird. — Aber hieran fehlt es gewaltig bei Hegel und ſeinen Jüngern! Sie fragen nicht: wie kommt das Kind zu Begriffen? warum lebt es ſo lange ſprachlos? warum iſt der Anfang des Denkens bey ihm ſo beengt und kindiſch, und welchen großen Einfluß übt das Narrenſpiel der Phantaſie an dasſelbe?

Man geſteht der Philoſophie allgemein zu, daß ſie ſich mit Begriffen befaßt, hat aber von jeher eine Auswahl unter dieſen gemacht, auch vielerley Unterſuchungen über ihren Urſprung angeſtellt. Daß die Sache nicht eben auf platter Hand liegt, lehrt die Erfahrung. Fragt man die große Maſſe der Erzieher, ob ſie es vermögen, den Kindern ſogleich die ganze Maſſe der Begriffe beyzubringen, an denen ſich gegenwärtig unſer geiſtiges Leben fortbewegt, ſo werden ſie gewiß nein ſagen. Sieht man den Studenten der Univerſität zu, ob ſie alle Vorträge der

Lehrer der Philoſophie verſtehen, ſo bemerkt man, daß dieſes ſtufenweiſe vorkommt, und daß die Studenten aus Schulen, wo gar keine philoſophiſche Vorbildung betrieben wurde, am Schlechteſten zurecht kommen, und daß alle ſchwer vermögen (jedoch einer weniger als der Andere) das gehörte Raiſonnement klar und überſichtlich nachzuſprechen oder zu wiederholen. Blättert man in den Werken berühmter Philoſophen, die keine Schulbildung erhalten hatten (z. B. Jakob Böhme), ſo findet man gar kein klares Raiſonnement, dagegen viel närriſches, unverſtändliches Zeug, viele Steifheit und Geſchrobenheit. Es ſcheint alſo, daß das klare Denken, oder die geſunden, dazu brauchbaren und dienenden Begriffe etwas ganz Eigenes, wo nicht etwas Seltſames ſind. Sieht man die Erſcheinungen an, ſo findet man die Syſteme wie Pilze über einander hervorſchießen, eins das andere verdrängen, und endlich alle abſterben: ihre Erfinder müſſen doch keine Begriffe, ſondern Narrheiten im Kopfe gehabt haben! Und dazu ſetzt noch der gelehrte Erzieher, daß die hier betriebene Abſtractenwelt von der Jugend gar verſchiedenartig genommen wird, indem der eine Studioſus nur Hang und Geſchick oder Talent zu grammatiſchen Spitzfindigkeiten, der andere zu mathematiſchen Expoſitionen, der eine zur Theologie, der andere zur Phyſiologie u. ſ. w. hat, und daß ſelten Genie's vorkommen, die Sinn für Alles zeigen: für echte philoſophiſche Bildung ſeyen nur Wenige berufen! Sieht man nun

die Narrheiten an, welche angebliche Philoso
ihren Meistern ohne allen weiteren Beweis nach
chen, so wird's Einem ganz kraus um den J
So geht es z. B. mir bey der Stelle des L
Mager, worin er behauptet, es sey Geschäft
Philosophie, die vollen bunten und fris
Gestalten, die Herz, Geist und Gemüth
füllen, von ihrem Zauber und Glanz
entkleiden, und als Skelette hinzuste
(S. 3). Denn ich weiß nicht, wie und wo ich
besonders da er S. 17 sich äußert, die Philos
kenne den menschlichen Verdauungsprozeß, und
gar nicht in der Naturkunde unterrichtet ist,
lehrt, daß wir ihn nicht kennen, ob wir gleich
den Eingeweiden der Schweine gleiche Bildung
Organe ersähen: man lese doch nur in den Br
waterbüchern, in Roget's Physiologie II, S.
und Prout's organischer Chemie von dem Ver
ungsprozeß, wo man sehen wird, daß wir nicht
mal den Uebergang des Chymus in Chylus z
klären verstehen!. Es scheint also, daß, je gr
die Unwissenheit ist, desto verschrobenere The
hervortreten, und daß zwar nicht der liebe
blinde Kuh mit uns spiele (Mager S. 13),
aber über die Entstehung und Rangordnung der
griffe bei den Hegelianern die größte Ign
herrsche, und daß wir nur sehr vorsichtig mit i
umzugehen haben. — Dieses verbreitet vorl
einiges Licht über diese sonderbare Schule.

Wer die orientalischen Mährchen (z. B. die der tausend und eine Nacht) kennt, weiß, daß sich die Völker des Orients an Zusammenstoppelungen des Unsinns erfreuen, die ganz verstandlos sind. Da giebt z. B. eine Fee jemanden eine Eichel, die ihn unsichtbar macht, sobald er sie in die Tasche steckt; selbst bey Meißner kommt ein Romanheld vor, der sich mittelst eines Bundes der Sichtbarkeit entzieht, und daher der unsichtbare Kundschafter genannt wird. Weder von chemischer noch physiologischer Seite aus wird man es hier zu einem Begriffe von Unsichtbarkeit bringen, denn diese ganze Operation ist voll innerer Widersprüche. Aber dennoch hält die Phantasie diesem drolligen Bilde Stich, und vergnügt sich an den ledernen Späßen, die dadurch zum Vorschein kommen. Das Aehnliche treiben manche unserer deutschen Philosophen mit angeblichen Begriffen, und vorzüglich üben dieses die Hegelianer: sie heften an einen Schall (Wort) Bestimmungen, die er (es) nicht haben kann, fügen mehrere solcher Schalle zu einer Formel zusammen, und glauben dadurch neue Einsicht verbreitet zu haben, aber man kann es zu keiner Fülle und Befriedigung bringen. Man muß aber auch gestehen, daß solche Unternehmungen sehr menschlich sind: waren z. B. die Bestimmungen des Wesens der Gottheit bey den verschiedenen Kirchensecten logischer als diese Hegelischen Scherze? Beruhten nicht manche auf totalem Unsinn, der jetzt gar nicht mehr beachtet wird?

Die Dialektik ist das Eigenthümliche, wodurch die Hegelische Philosophie ein besonderes System ist. Wie Etwas und sein Gegentheil zu einem Mittleren zusammenströmen (z. B. Seyn und Nichts in Werden), und dieses letztere wiederum in zwey Gegentheile sich auseinander legt, die dann wieder in einem neuen Mittleren zusammenfließen, zeigen, und diese Operation, nach allen Seiten hin fortgesetzt, nach und nach zum Inhalt der gesammten Philosophie machen, das ist das Werk der Hegelischen Dialektik. Ein Kenner sieht leicht ein, wie man auf diese Manier ein ganzes Lexikon in ein philosophisches System hineinjagen, sehr weitschweifig und langweilig werden, und doch nichts als Alberuheiten zu Werk bringen kann: ja, ja, man kann dabey so rauh und stachelig wie ein Igel seyn, und doch nur Plattheiten feil halten und bieten! Und gern wollen wir auch eingestehen, daß nicht Jeder das Talent hat, solche Narrheiten zu treiben. Schon die Naturphilosophen hoben auf diese Art an, und flickten die sonderbarsten Abstrakta zu einem Raisonnement zusammen, thaten dabey geheimnißvoll, erhaben, und freuten sich, wenn andere ehrliche Leute diesen Mischmasch zu nichts Geschcidem zusammen zu stellen verstanden, und schimpften dann wie Fischweiber. Da hört man auch S. 9 unten bei Herrn Mager: „Namentlich ist es eines der welthistorischen Verdienste Hegels, diese Dialektik, welche nicht bloß die Kunst eines philosophischen Individuums, sondern die

Natur

Natur alles Endlichen ist, in die Methode der Philosophie gebracht, und diese hierdurch dem Gegenstande kongruent gemacht zu haben."

Die Herren Hegel und Jünger glauben, Begriffe zu haben, und doch haben sie im Ernst keine, sondern (wie schon gesagt) nur Schalle oder Wörter, an die sie einige Bestimmungen oder Bedeutungen heften, von denen andere ehrliche Leute keine Ahndung haben, und nun glauben sie, sie philosophirten auf neue, originelle Weise, das ist die ganze Sache! Hat man einiges Geschick zu dieser possenhaften Operation, und Geduld, mehrere Jahre lang Versuche zu machen, bis nolens volens etwas Systematisches zu Stande kommt, daß sein Spinnennetz von Unsinn über alle Theile der Philosophie hinzieht, dann ist ein System von Philosophie fertig. Im Durchschnitt besteht der Stand der Philosophen in Deutschland aus den ehrgeizigsten Seelen, die wegen ihrer bürgerlichen Beengung (denn ein reicher Edelmann wird so leicht nicht Philosoph) sich zum kitzelichen Stand der Philosophen begeben, und den Unsinn der Meister leicht nachbeten: sie sprechen vom Leben und geben Formeln über dasselbe, ohne daß sie es in seiner Fülle und Tiefe angeschaut oder gekostet haben; sie sprechen von Gesetzen der Natur, aber sie selbst haben die Natur nur von ihrer armseligen Seite aus kennen gelernt, und in ihrer Erhabenheit und in ihrem Reichthum nie gesehen, noch durchgefühlt; das sind dann die großen Dialektiker! Es

giebt der Anlage nach kein weitschichtigeres System der Philosophie, als das Hegelische, aber dies kommt aus der Verschobenheit seiner eigenthümlichen Dialektik, die diesen Namen eigentlich nicht verdient, da sie Hinderniß über Hinderniß macht, um ihren sonderbaren Gang beizubehalten, und die Dinge auf das Beliebigste auseinander wirft, um den armseligen Trost der Vereinigung zu erhalten. Sie weiß recht gut, daß nicht viel hinter ihr steckt, aber stolz unbekümmert sich stellend, als wenn sie auf die einfältigen Nebenmenschen gar nicht zu achten hätte, kollert sie ihren Unsinn selbstgenügsam wie Orakelsprüche heraus, und wird nicht gewahr, daß die Zuhörer über den Mischmasch von Wahrem und Falschem, Richtigem und Trügerischem einander höchst verwundert ansehen.

Daß die Hegelianer weder Psychologen noch überhaupt scharfsinnige Männer sind, ist, glaube ich, ihnen schon gesagt worden, und ich sage es ebenfalls. Sie machen freilich ihre spöttischen Späße über diejenigen Leute, die von Psychologie sprechen, indeß darf man sich daran nicht kehren. Ihre Hauptverkehrtheit besteht darin, daß sie es übersehen, daß alle ihre Jünger nach der Geburt ihre 20 bis 30 Jahre brauchen, um durch geistige Uebung auf Provincialschulen, Gymnasien und Universitäten ihre Phantasie in den Stand zu setzen, Abstracta zu merken, leicht unter einander zu hetzen, Schimmer für das Reelle zu halten, wo man nicht mit Augenschein

nachkommen kann, und so leicht die Hexensprüche des Meisters Hegel mit dem Gedächtniß zu fassen und nachzubeten. In eine Geschichte gekleidet faßt und merkt die Phantasie die abenteuerlichsten Gedanken und Einfälle sehr leicht (z. B. die der 1001 Nacht), es braucht aber eine eigene Dressur, Expositionen zu fassen, wie die Hegelische Schule giebt, die darauf beruhen, daß man einen Schwall Wörter zusammen zu klauben, und das für ein Wahrhaftes zu halten vermeint, was doch nicht ist. Die Expositionen des Seyns und Nichts z. B., wie sie Hegel aufstellt, und so auch die Entfaltungen der darauf folgenden Begriffe in seiner Logik, geben ein Beispiel hierzu; scheinbar sind sie tief und gehalten, beym Lichte aber näher betrachtet, ein Unsinn, und nur in einem Zustand Hegelischer Verblendung kann man sie für Etwas, für ein Genügendes gelten lassen. Reell haben sie keine Sättigung, keine Befriedigung für das Nachdenken: sie sind leer und unsinnig. Mit unserer Phantasie können wir die widersprechendsten Dinge für einen Augenblick an einander oder zusammen halten, aber sie springen endlich doch feindselig auseinander, und eine so begonnene Theorie wird zur Thorheit, denn das scheint eben das Menschliche, bey den Thieren nicht Vorkommende zu seyn, daß wir unsere Phantasie mit ihren gehaltlosen Geburten mitten in die Welt hineinwerfen, und gar nicht an ihre Nichtigkeit glauben, so daß Unkundige auf das Aergste getäuscht werden. Aber der Freund

echter Philosophie besinnt und bedenkt sich, und fragt, was denn an jedem Begriff Wahres ist, und stellt Untersuchungen an, wie etwa folgende: Wie komme ich zum Begriff vom reinen Seyn (nach S. 250 der Grundzüge), und noch dazu: ohne alle weitere Bestimmung? Was wollt ihr mit dem Wort Bestimmung? Wo habt ihr es her? Was wißt ihr von seiner unbestimmten Unmittelbarkeit? Ich weiß kein Wort vom reinen Seyn, sondern vom erfüllten Universum, und seinem scheinbar ewigen Daseyn unter der Form eines langsam fortschreitenden Wechsels in ihm: ich kann sagen, ich könnte es mir auch wegdenken, wenn ich wollte, aber das ist ein auf unserer Phantasie fußender Scherz, der nur in den Worten liegt, und zu keiner That gebracht werden kann. Noch größer wird der Unsinn, wenn dem reinen Seyn außer der reinen Unbestimmtheit auch noch Leere (man bittet, um Verbesserung des Druckfehlers Lehre in den Grundzügen in dieses Wort) beygelegt wird? — Ja, ja, das Hegelische reine Seyn ist ein Nichts, und dieses nicht allein vollkommene Leerheit, Bestimmungslosigkeit, Inhaltslosigkeit, Ununterschiedenheit in ihm selbst, sondern ein Product der uns äffenden Phantasie, wie sich auch schon aus der höchst verschiedenen Bezeichnung des Nichts in den verschiedenen Sprachstämmen nachweisen läßt. Werfen uns diese scheinheiligen Heuchler hier Atheismus vor, so bedeuten wir sie, daß wir religiöser sind als sie, indem wir

das Gefühl einer Abhängigkeit von Gott lebhafter hegen als sie, und die Räthsel unsers Daseyns keck bey diesem Gefühl zu tragen wissen. Wir schließen uns der vormals bestandenen Secte Röschlaubs und Consorten nicht an, welche die Welt nur nach ihrer seichten Theorie nahmen, mit excentrischer Grobheit über ihre weit gründlicheren Gegner herfuhren, und für Alles ihre wahnsinnigen Expositionen vorbrachten, und der Bestimmung der Philosophenzunft die lächerlichste Construction unterlegten, gerade wie sie, die Hegelianer, die in dieser Hinsicht recht wohl eine Episode der Naturphilosophen (S. 37 der Entdeckungen über die Entdeckungen unserer neuesten Philosophen, Bremen bey Geisler 1835) genannt werden können. Wer freilich schon als kleines Büblein, wie Herr Mager S. 26 sagt, alles das gewußt hat, was philosophische Lehrer auf dem Katheder vorbringen, kann ein großbegabtes Individuum seyn, aber wie er so äußerst beschränkt ist, daß er über Seele und Leib so schiefe Expositionen vorbringt, wie S. 25, oder so Auffallendes über das Vernünftige und Wirkliche wie S. 14, das kann uns doch immer etwas Lächerliches werden und seyn. Was ist denn eure Seele, die ihr bis in die Jahre der gesetzlichen Mannbarkeit mit Sprüchen, Kritiken, Backelhieben und Carcer über den Körper hinwegdrangsaliren ließt, daß sie eure Sprüche lernte und herpappelte, ohne im Ernst und der Tiefe in ihnen zu fußen? Von einem echten Wahrheitsfreund wollen wir uns gern

belehren lassen, aber nicht von euch, die ihr Alles verdreht, und die euren unhaltbaren Theorien gemachten Vorwürfe der ganzen Philosophie zur Last anrechnet, und Unreifes fabelt. Mit der größten Freude würden die vielen Biedermänner, die Deutschland unter seinen Denkern besitzt, die vollkommene Lösung aller Aufgaben der Philosophie von den Hegelianern hinnehmen, wenn diese etwas Genügendes, Reelles hingäben: aber das seichte, verworrene Geschwätz, die eclatante Heucheley, diese Ansprüche auf Witz und Verstand, wo sich allenthalben deren Gegentheil zeigt, macht Unmuth und bewirkt Verachtung.

Von Kant wird von Mager S. 10 besonders als ein Verdienst hervorgehoben, daß er die Antinomien vorgebracht, und z. B. sowohl die Unermeßlichkeit als die Endlichkeit der Welt bewiesen habe. Schon im Volke hat der Witz hierüber operirt, und die für Thoren ausgegeben, die vom Vernageltseyn der Welt durch Bretter gesprochen haben; und es ist nicht nöthig, hier die Dialektik rühmend einzuführen, und zu bemerken, daß sie uns hier aus dem Chaos hinausführe, indem sie beweise, daß die Einheit beyder Bestimmungen das Wahre und Vernünftige sey. Wir gebrauchen eine Menge Schalle, die nur Lückenbüßer sind. Wir stehen mitten im Endlichen, fangen wir aber an, dasselbe zu analysiren, so kommen wir nie zu einem wahren Ende, wohl aber werden wir unsere Unvollkommenheit ge-

wahr, die Verſuche ins Unendliche fortzuſetzen. Aber das hindert uns am Genuß des Lebens nicht, das hindert uns nicht, klar, oder ſo viel als möglich, einzuſehen, was wir thun ſollen, denn ein heftiger, mächtiger Inſtinct treibt und regiert uns, und läßt uns, wenn wir ehrlich ſind, gar herrlich des Nachts ſchlafen. — Genaue Beſtimmungen des Endlichen und Unendlichen ſind für uns unmöglich!

Wir ſind aus Gott, und gehen zu Gott zurück, doch wiſſen wir nichts hiſtoriſch Genaues von der Geſchichte dieſes Ausgangs, aber daß zwiſchen ihm und dem Heimgang unſer Leben liegt, iſt uns gewiß. Ein großer Inſtinct iſt uns zum Wegweiſer auf der Lebensbahn zugetheilt, und am Heftigſten drängt er ſich im Religiöſen hervor, ſo daß wir die göttliche Abkunft nie aufgeben können. Mit der Nationalität geht die Entwickelung dieſes Inſtinctes fort, und in den Jahren der Mannbarkeit iſt jeder in der Regel ſchon ſo weit entfaltet und geſcheidt, daß er weiß, wie er ſich im Leben zu benehmen hat. Ob die Philoſophen die Secretäre des Weltgeiſtes ſind, denen er ſeine Gedanken in die Feder dictirt (Mager S. 24), iſt uns dabey gleichgültig, und da die Hühner ihre Gerſte freſſen, ob ſie gleich die Verdauung nicht begriffen haben, wie Herr Mager, ſo können wir auch vergnügt das Leben durchwandeln, ohne uns durch die ſeichten Verkehrtheiten der Hegelianer dasſelbe verbittern zu laſſen. Alles ver-

schwindet in seiner jetzigen Form, ob Jahre oder Jahrtausende dazu gehören, und mein Körper ist eben so gut etwas als meine Seele, ja, vor der Hand noch mehr, da sich dieselbe nur in ihm entwickelt. Dabey kann man in aller Ruhe seine Pfeife Tabak rauchen, wenn man dieses liebt, und einige Züge in heiterer Laune in die Luft thun, wenn man bey Mager S. 23 liest, daß Hegel eine allseitige Philosophie geliefert und wirklich abgeschlossen habe, oder daß seine Philosophie die gegenwärtige Welt in der That erkläre und begreife!

Wenn Hegel ein anderer Mann gewesen wäre, so würde er sich wohl vor mancher Einseitigkeit gehütet haben: aber leider sieht er weder das Leben noch die Wissenschaft auf eine gesunde, wahrhaft ergreifende Weise an. Das aber ist das größte Gebrechen der Hegelischen Philosophie, daß sie die Thatsachen des Lebens und der Natur schief ansieht und falsch nimmt, und dann ein Raisonnement darüber ergießt, das sie ganz in den Abgrund des Irrthums versenkt. Eine unbefangene, richtige Ansicht ist daher höchst selten bei ihr zu finden, und die Art, wie die Welt sich wirklich darstellt, ist aus ihr nicht zu erkennen. Was sind z. B. die Menschen, über die und von denen philosophirt wird? — Sie stellen sich nach Stämmen dar, die in religiösen und den übrigen Begriffssystemen scharf geschieden und ausgeprägt sind, und sich rücksichtlich des Charakters stark trennen. Das Religiöse giebt allem Uebrigen

seine scharfen Hauptzüge und Linien, und wenn man von jemanden sagt, er sey ein Jude, so hat man eine Menge bürgerlicher und moralischer Bestimmungen damit ausgedrückt, die jedermann leicht zu deuten weiß, bald weiter, bald enger. So gibt der echte Katholicismus hinwieder eine ganze Menge, von andern Glaubenssystemen scharf abschneidende Bestimmungen. Die deutschen Stämme ferner sind in Rücksicht des Körperbaues und Dialekts ebenfalls stark geschieden, und wenn man z. B. die Schwaben an dem eigenen Schlag, Benehmen und Dialekt gleich erkennt, so entgeht auch unter dem dicken Schädel die eigene Muskulirung und Richtung der Augen nicht, die auf Befangenheit deutet. — Und was erhält den Frieden der Welt und das Glück der Menschheit bey diesen Verschiedenheiten? Der mächtige Arm der Vorsehung, der scheinbar diesen Menschen die Freyheit der Entschlüsse läßt, und sie dennoch ohne ihr Wissen und Willen zügelt und leitet! Davon aber hört man bey den Hegelianern nichts, sie keilen ihr schiefes Räsonnement aufeinander, und sind ganz unachtsam auf unparteyische Andersdenkende, und so kann Niemand etwas Erkleckliches bey ihnen lernen. Ferner ist zu bemerken: In allen Beziehungen liegt vor uns das Natürliche: wenn es aber Forscher durchschauen, so ist sein Hintergrund das Wunderbare, das alles Weitere abschneidet. Aber das hindert nicht, glücklich zu leben, und andern Generationen gute Bahn zu machen. Und das

ist das Lächerliche des Hegelianismus, daß wir die Welt nicht begreifen und genießen sollen, wenn wir nicht Prisen über Prisen aus seiner Dose nehmen, und in so fern ist er ganz Eins mit der Naturphilosophie. Im Leben giebt es allerdings Inconsequenzen, wenn man keine Bescheidenheit äußert, und, wie früher die Sectenstifter, gewisse, für uns nicht zur Klarheit und Evidenz zu bringende Sätze, zur definitiven Klarheit bringen will, als z. B. die Lehre: „Gott regiert die Welt," wobey man allerdings zum türkischen Fatalismus gelangen kann, wie Mager S. 20 andeutet, wenn man sich ungeschickt benimmt. Das ist eben das größte aller Mysterien, daß wir uns unter Gottes Leitung befinden, und dabey doch in allen unsern Entschlüssen frey zu seyn glauben, und gewisse allgemeine Sätze gelten lassen können, ohne im Stande zu seyn, sie in allen einzelnen Fällen als angemessen zu expliziren. — Aber dieses Alles macht nicht so viel Beschwerde den conservativen und schlichten Weltbürgern, als die Hegelianer meynen, nach denen man gar kein Recht zu haben scheint, zu leben, wenn man ihren Paradoxieen nicht huldigt; die über Dinge, welche uns unter der Leitung des Naturzustandes wegen ihres inneren Wesens nicht geniren, sonst aber zum Lebensgenuß sich gar gefällig bieten, den größten Lärm machen, während der echte Lebensmann sie keck angreift, und zum Genuß an und in den Körper bringt. — Alles dieses ist es aber, was mich und

viele andere ehrliche Leute so sehr gegen Hegel und seine Jünger empört. Wir sollen thun, als wenn wir erst neu in die Welt kämen, und sie nicht erkennen, als durch die Brillen ihrer Secte; wir sollen verachten und mit Füßen treten, was der mächtige Gottesinstinkt aus unserer Seele über uns und die Welt andeutet; wir sollen nicht lesen, was die Thierwelt wundervoll charakterisirt aber in hellen Zügen schildert, und wie sich jede Creatur nach Gott sehnt; wir sollen die große wunderbare Weltgeschichte nicht etwa mit eines Johannis von Müller Auge betrachten, sondern mit dem schielenden Blicke eines Dorfpräzeptors ansehen, den sein elender Rock und seine tappigen Gesticulationen als einen armen Pinsel darstellen; — dieses, und noch vieles Andere, bringt mich auf!

Will man eine recht erbärmliche Darstellung der Natur lesen, so gehe man nur zu Hegel: wir haben bereits Einiges darüber mitgetheilt. Man wundert sich, wie ein Mann, dem das brausende, vielfältige Leben der Natur so fremd war, sich zu einer philosophischen Explication desselben hergeben konnte. Aber das ist die närrische Keckheit der Leute unseres Stammes, daß sie blindlings an Dinge gehen, von denen sie nichts verstehen! Wie viel umfassender, inhaltsreicher sind nicht die Verfasser der englischen Bridgewaterbücher, und wie viel bewandter sind sie nicht im Detail! Sie kennen alle Naturforscher Deutschlands, aber von Naturphiloso-

phen und Hegelianern haben sie auch keinen einzigen in allen ihren bisher erschienenen Schriften angeführt! Ohne Zweifel wird es Herr Jacob Wagner sehr übel nehmen, daß von seinem berühmten Werk von der Natur der Dinge hier nicht die mindeste Notiz vorkommt! Welchen großen Blick haben wir z. B. nicht durch Burdach in die Physiologie gethan, und wie weit haben uns nicht die Verfasser der Bridgewaterbücher gebracht, des wackeren Steffens und vieler Anderen gar nicht zu gedenken, wogegen freilich Herr Wagner nicht mehr aufkommen kann! Vielfach erkannt steht die Natur dennoch im Ganzen unerkannt vor uns, sie geht chemisch zu Werke, und wir wissen doch nicht, wie sie das Chemische macht, wir haben vielfach erweiterte Mikroscope, und dennoch entschlüpft uns das Entstehen und Vergehen, also das wahre Seyn der Thiere, vom Elephanten bis zu jenem Thiere, deren Millionen auf ein Sandkorn gehen*), und da will man dennoch eine Philosophie der Natur geben?: O, werdet doch einmal gescheidt! Daß bey den jährlichen Zusammenkünften unserer Naturforscher der Naturphilosophen gar nicht, wir wollen nicht einmal sagen: nur mit einiger Erklecklichkeit, gedacht wird, ist doch Beweises genug, daß an der Naturphilo-

*) S. 24 von Prouts Chemie und Meteorologie, die ebenfalls zu den Bridgewaterbüchern gehört, wird Mehreres von diesen Thieren besprochen.

sophie nicht viel ist! Allerdings hat sie einen andern Geist mit bewirkt, den Geist freyerer Forschung, ohne Fesseln von Pfaffenzwang, aber daraus darf man doch nicht goldene Berge machen. Denn tadelnswerthe Narrheit war es doch, daß die Naturphilosophen die Natur construiren wollten, während sie erst aus Lavoisier (denn der gegenwärtige Zustand war bey ihrem Entstehen noch nicht da!) über die neumodischen Elemente ein Weniges gelernt hatten. — Ich kann das interessante Werk: Entdeckungen über die Entdeckungen der neuesten Philosophen, Bremen 1835 bei Geisler nur mit Lob hier anführen, das die Schiefheiten unserer Philosophen scharf darstellt!

Nach den bisherigen Darstellungen wird man einsehen, daß wir mit dem Gang, den Hegel einschlägt, und mit der Art und Weise, wie er Begriffe nimmt und ihren Werth entfaltet, weder was den Geist noch was die Natur betrifft, einverstanden sind, weil sie dem wahren Wesen der Dinge nicht entsprechen. Seine Explicationen sind nicht wahr, sondern nur Darlegungen seiner Idiosynkrasie, denn sie sind uns fremd und fußen bei uns auf nichts: sie stammen aus der verkehrten Art, wie er Begriffe durchführt. Wer in Täuschungen lebt, wie Hegel, und das colossale Unternehmen beginnt, den ganzen Bereich der Natur und des menschlichen Lebens mit allen ihren Resultaten, zu erklären, muß sich auf eine Art aussprechen, die dem größeren Theil der

Zeitgenossen nicht ansprechen kann, weil er nicht anders als höchst weitschweifig und unzusammenhängend auf seinem verkehrten Gang sich benehmen kann. Materie und Geist, und Geist und Materie sind zwei Gegensätze, die mit und durch einander bestehen, und in einander aufgehen, und die Experimente machen es wahrscheinlich, daß das Geistige das Höhere ist, denn der gesammte Materialismus hat einen geistigen Rückhalt, in dem er bey allen Experimenten sich verläuft oder verschwindet, der aber nicht weiter sichtlich verfolgt werden kann: aber das muß ein Naturforscher wissen! Man vergleiche S. 234 der Grundzüge die Note aus Steffens Anthropologie.

Die Frage über den Ursprung der menschlichen Vorstellung kommt bey Hegel bekanntlich wieder vor, indem er von der Einheit der Logik und Metaphysik spricht. Es kann uns ganz gleich seyn, ob ein solcher Idealismus besteht, oder nicht, aber fragen können wir: wie kommt denn der Mensch zu Begriffen, und sind das wirklich Begriffe, was ihr dafür ausgebt, und nicht vielmehr Täuschungen? Daß in uns nicht viel liegen kann, ergiebt sich mir daraus, daß wir aus der Zeit unseres ersten Daseyns uns gar nichts, am Allerwenigsten etwas Klaren bewußt sind. Wir Alle gehen vom Instinct aus, der mit Entwickelung des Körpers sich zu Begriffen bildet, die nach und nach schärfer und bestimmter werden, ohne daß

wir Ende und Ziel in unserem Leben hierin erreichen. Sehe ich in meine Jugend zurück, so stellt sich mir Folgendes dar: Mein geistiges Daseyn hing von Bildern und Instinct ab, vom Gefühl des Hungers und der Temperatur, vom Bilde der Mutter und Wärterin, welche Bilder sich nach und nach erweiterten und eine Stetigkeit erhielten, die aber bis zur Geschichte meiner eigenen Besinnung nicht hinreicht: nur das ergab sich zusichtlich, daß ich der größte Egoist war, und besonders diejenigen merkte, die mir wohl oder wehe gethan hatten. Die Sinne konnte ich nicht brauchen, denn sie entwickelten sich erst mit der Ausbildung des Nervensystems, und gaben unklare und zusammenfallende Schalle, wie die Saiten eines Instrumentes dumpf zusammenklingen, wenn man auf den Resonanzboden klopft, denn weil eben das Nervensystem (versteht sich: das Gehirn mit eingeschlossen) noch nicht ausgebildet war, so konnte das Einzelne nicht festgehalten werden, Alles klang bunt in einander, kein Separateindruck blieb sitzen, und also pflanzte sich auch keine Erinnerung an ihn fort. Die Seele war als ein Anfangspunct da, aber nicht als entwickeltes, mit klarem Bewußtseyn ausgestattetes Wesen, noch weniger war sie jenes Parademensch, wie sie vor manchem kurzsehenden Psychikern aufziehen muß, denn der Gang des Lebens brachte erst Entwickelung und Reichthum in mein Seyn, und Studium half, das Bergwerk im Innern auszubauen. —

Napoleon suchte mit der Frage: Was ist Wachen und Schlafen? Psychologen und Naturforscher gern in Verlegenheit zu setzen. So viel ich weiß, ist diese Hauptfrage noch sehr ungelöst, besonders wenn auch der Sommer- und Winterschlaf von so vielerley Thierarten*) und das menschliche Nachtwandeln berücksichtigt wird. In den Physiologieen kann man allerley Muthmassungen darüber lesen, auch sich aus Hartmann's: der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben von S. 303 an ziemlich passend aufklären lassen. Das Richtigste scheint jedoch §. 913 Burdach in in dem großen Werk vom Baue und Leben des Gehirns aufzustellen, der nach Reil und anderen Naturforschern das kleine Gehirn wegen seiner abwechselnden Schichten grauer und markiger Substanz für eine galvanische Batterie hält, die das große Gehirn in Thätigkeit setzt, und nach ihrer Erschöpfung die Hauptquelle des Schlafes ist. Aber noch ist keine Beobachtung gegeben, wie sich nach dem Alter diese Batterie verstärkt und endlich ganz in ihrer Thätigkeit am Schlusse des Lebens ermattet und schwindet. Nimmt man dazu die neuere Beobachtung, daß es ja zweyerley Nerven (Sinnes- und Bewegungsnerven) in einer Scheide bey den Mus-

keln

*) In Kirby's Thierwelt, übersetzt von Oesterlen, findet man S. 340—341 die neuesten Notizen über beiderley Schlafweise.

keln giebt (siehe S. 127 in Bell's die Hand des Menschen, welche Entdeckung indeß Dr. Duttenhofer den Deutschen zuschreibt), so sieht man ein, daß der Naturforschung in dieser Hinsicht noch gar viel aufzuhellen übrig bleibt, oder daß wir vom Bau und der Thätigkeit des Gehirn- und Nervensystems noch gar wenig Erkleckliches wissen.

Wir stehen erst am Anfang der Naturkenntniß, und zwar dadurch, daß wir sie auf natürliche Weise zu erlangen versuchen, und nicht geschraubt, phantastisch, verrückt zu Werke gehen, wie früher beliebt und Mode war. Nachdem jetzt die Bridgewaterbücher erschienen sind, und bald ihre Vollendung erhalten werden, und durch die Versammlungen der Naturforscher allen Thorheiten in der Naturbetrachtung ein Riegel vorgeschoben seyn wird, wird es nicht mehr möglich seyn, daß man in der Natur falsch a priori definirt, weil man a posteriori gar nichts, oder doch nichts Triftiges gelernt hatte *). Aber noch ist viel zu thun! Der heftige Streit der Aerzte über Homöopathie und Allopathie zeigt doch,

*) Es sagen die bereits angeführten Entdeckungen ꝛc. S. 16: „Fichte's behutsames Anerkennen seines Ermangelns der Naturkenntniß schützte ihn indeß zur Belohnung vor den lächerlichen Verstößen, welchen sich die doch auch nicht sehr erfahrnen Speculativisten oft preis gaben, indem sie, bald daß etwas seyn müßte, bald daß es nicht seyn könne, aus ihrem a priori deßwegen sehr unrichtig versicherten, weil sie es a posteriori unrichtig gefaßt hatten."

daß wir in Physiologie und Pathologie noch viele Studien zu machen haben, ehe wir die Grundlage der Heilkunst sicher stellen können, einer Menge anderer Aufgaben gar nicht zu gedenken, die zum Theil in Steffens Anthropologie bereits berührt sind, und noch ihre Erledigung erwarten. Arbeitet erst über Diät und materia medica etwas Gründliches! Sagt uns auf erkleckliche Art, wie die verschiedenen Menschenstämme zu Krankheiten entschieden sind, wie diese also generisch werden und sich dann umbilden, oder ineinander verlaufen! Fabelt nicht zu viel über unser Sonnensystem, während ihr doch nichts über die Fixsterne wißt, und mit Kometenfaseleien umsonst euere Mitnachbaren ängstigt *). Es ist mir ganz einerley, ob ich die Theorie des Gefrierens der

*) Wie hat man uns nicht diese Jahre her mit einem Kometen geängstigt, der dato noch nicht in seiner Furchtbarkeit erschienen ist? Wie hat nicht Hegel über einen leeren Raum am Himmel philosophirt, den Piazzi, Olbers und Harding bereits mit Planeten erfüllt aufgefunden hatten? Man lese hierüber die öfters erwähnten Entdeckungen von S. 23 bis 27 nach, wo auch die merkwürdigen Theses aufgenommen sind, die sich Hegel zu seiner Doctorpromotion gewählt hatte. Die Herausgeber des Hegelischen Nachlasses haben im sechzehnten Bande jene ganz abgelebte Dissertation abdrucken lassen, und so auch hiermit einen Beleg zu Hegels Leichtfertigkeiten geliefert. — Ueber das Umbilden und endliche Verschwinden von Fixsternen, dergleichen 1572 und neulich von Herschel in Afrika bemerkt wurde, sind wir ja ganz im Dunkeln.

Dünste an den Fensterscheiben weiß oder nicht weiß (welches letztere bekanntlich die Wahrheit ist, indem in der Crystallisation und ihren Formen nach der schwächeren oder stärkeren Kälte ein großer Unterschied besteht, von dem wir aber wissenschaftlich noch nichts wissen), aber darüber will ich auf gesunde Art überzeugt seyn, daß die Gesetze des Denkens auch die Gesetze der Welt sind, wie Mager S. 26 behauptet, denn so etwas ist ja die Grundlage der ganzen Naturbetrachtung. Spielereyen, wie z. B. in dem Satz: „in einem großen Berg und in einer langhin gedehnten Waldung kann so viel Kohlenstoff liegen, wie wenn man alle Kartoffeln Deutschlands zu einem großen Magazine zusammenschüttete," sind mir gleichgültig: aber ist folgender Satz Herrschels wahr, der in Prouts Chemie S. 235—236 vorkommt: „Hätte die Atmosphäre nicht ihr Zurückwerfungs- und Vertheilungsvermögen, so wären uns außerhalb des eigentlichen Sonnenscheins keine Gegenstände sichtbar, jeder Schatten einer vorüberziehenden Wolke brächte pechschwarze Dunkelheit, die Sterne wären den ganzen Tag über sichtbar, und jedes Zimmer, worin die Sonne nicht directen Zutritt hätte, wäre in nächtliche Finsterniß gehüllt." — Aus Allem diesem sehen wir, daß ernsthaft noch nicht an eine Theorie oder Philosophie der Natur zu denken ist.

In eine große Menge Lehrsätze des praktischen Lebens läßt sich Herr Mager nach Hegels Vorgang

ebenfalls ein, und auch hierauf haben wir Rücksichten zu werfen. Lassen Sie uns zuerst von Geschichte sprechen. Wenn man eine Vorsehung annimmt, so ist der Gang der Entwickelung der Welt voraus berechnet, und dieselbe durch die scharfe Bezeichnung oder Markirung der Stämme und Individuen bedingt, die sich mit Freiheit an einander drängen und reiben müssen: das ist die Geschichte der Menschheit. Aber man darf dabey die Paar Stämme nicht als die Repräsentanten des Ganzen betrachten, an denen sich unsere armseligen Geschichtsschreiber zu Tod plaudern, noch weniger, wie Herr v. Schelling, die Napoleonische Periode zu einem Schlußstein in der Weltgeschichte erheben *): das sind eclatante Mißgriffe! Auch darf nicht Alles, oder doch sehr Vieles mit den Haaren herbeigezogen seyn, um sich in Ungeeignetes zu mischen. Die Sucht, für die gesammte Menschheit den Cicerone des Alls zu machen, kann zwar manchen gutgemeynten Irrthum entschuldigen, aber sie ist doch bei unsern mangelhaften Kenntnissen eine Thorheit: und ist nicht Prahlerey bey zu Grunde liegender Noth und Hungerleiderey die Quelle von den meisten neueren Theoremen? Wer z. B. die

*) Die interessante Erzählung der näheren Umstände dieser Thatsache findet man S. 13 der bereits erwähnten Entdeckungen ꝛc. berichtet. Schelling wollte ein Werk: die vier Zeitalter, verabfassen, in welchem Napoleon als Schlußstein aufgestellt werden sollte. Leider wurde er aber nach St. Helena verwiesen, und der Verleger v. Cotta schob das Ganze ins Verborgene.

Alten wahrhaft gelesen, nicht bloß als vager Jüngling oberflächlich und mühselig betrachtet hat, wer besonders den Lucian und Tacitus durchaus kennen gelernt hat, kann unmöglich die einseitigen, schiefen Urtheile billigen und rechtfertigen, welche die naturphilosophische, und mit ihr die Hegelische Schule über den Zustand und die Gesinnung der alten Welt bey Ausbreitung des Christenthums ausspricht, wenn sie auch noch so schön stylisirt sind. Eine Probe dieser Art kann man bey Herr Mager lesen, die S. 78 so anhebt: „Sie kennen, gnädige Frau, das Ende der alten Welt, das Weh, den Schmerz, die Versunkenheit, Trostlosigkeit, Verzweiflung dieser Zeit. Blicken Sie nach Juda, Griechenland, Rom, überall tönt Klage, überall schreyt Verzweiflung. Die Welt brach aus ihren Fugen, und in den Herzen der Menschen geschah ein ähnlicher Bruch. Nicht bloß mit der Welt sah sich der Mensch entzweyt, indem die alten glücklichen Zustände überall in Juda, Griechenland, Rom, unwiederbringlich verloren waren: in ihm fühlte der Mensch die Entzweyung, den Widerspruch; die Unangemessenheit seines Daseyns und seines Begriffs kam ihm zum Bewußtseyn, das Gefühl seiner Sündhaftigkeit ergriff ihn, eine fürchterliche Angst klammerte sich wie eine Schlange um sein Herz; dieses Herz erkannte sich als böse, und als der Versöhnung mit dem Himmel bedürftig" u. s. w. Wir halten es für geschichtlich unwahr, daß aus diesem Eingang das Christenthum hervorgegangen sey,

ſelbſt nicht das heuchleriſche Chriſtenthum Hegels, und ſehen es als einen großen Irrthum an, unſer Gedankenſyſtem ſo leichtfertig in die alte Welt hineinzuwerfen.

Man wird nicht erwarten, daß wir, wie die Hegelianer, einen ganzen Zug Geiſter (Weltgeiſter, abſolute Geiſter, und wie das Pack heißt) vor uns hertreibend, mit lärmendem Peitſchenknall zur Meſſe einziehen, ſondern ganz ruhig unſere Betrachtung zu Ende bringen werden. Nur einige Bemerkungen ſeyen uns vergönnt! Wenn die Theorie der Geſetzgebung, das Weſen der Religionen, die Natur der Krankheiten u. dgl. Gegenſtände officieller Berathung im Menſchenleben ſind, ſo hat ja dadurch die Philoſophie das anerkannteſte Recht, ihre Stimme zu erheben, da ſie die allgemeingültigſten Grundſätze des Raiſonnements aufzuſtellen wagt, und man braucht nicht erſt die geſchraubten Vertheidigungen ihres Daſeyns, in welchen ſich die Hegelianer ſo häufig gefallen, vorzuſchützen. Wenn aber jemand erwartet, daß wir eine ins Kleine und Einzelne gehende Darſtellung und Kritik der Hegeliſchen Philoſophie hergeben würden, ſo ſchieben wir dieſes Anſinnen von uns weg, indem es nicht möglich iſt, Schiefheiten umſtändlich zu erklären. So wie dieſe Philoſophie im Ganzen eine Verſchobenheit iſt, ſo iſt ſie es auch in ihren Theilen, und wir möchten z. B. denjenigen ſehen, der die Vorleſungen Hegels über Religion, wie ſie Marheineke herausgegeben

hat, auf eine vernünftige Weise erklären könnte, der darüber entstehenden ungeheueren Weitschweifigkeit gar nicht zu gedenken! Es giebt kein philosophisches System, das sich so ins unverständliche Breite und Weite zieht wie das Hegelische, und das so viel zu leisten verspricht, und dennoch aufs Schändlichste den ehrlichen Leser betrügt! Es darf freylich niemand so beschränkt und befangen seyn, daß er sich von dem statiösen Ton und dem imposanten Wesen des Hegelischen Styls in einem heiligen Verehrungsschauer stürzen läßt, worauf es gar sehr angelegt ist! Die Welt ist viel einfacher, als sie Hegel zerlegt, denn sie schließt sich mit allen ihren Theilen viel leichter in sich zusammen und an sich, und der heilige Lebensinstinct, den die Natur in unser Herz eingeschlossen hat, gibt uns schon Muth und Zuversicht genug, fest durchs Leben zu wandern. Wem besonders jener gesunde Takt angeboren ist, den man so häufig antrifft, der findet sich gar leicht in den Standpunct zurecht, in den ihn die Natur verwies. Wer aber verschoben ist, und die Welt gern verschoben ansieht und angreift, der kann allerdings verschobene Wissenschaft fassen, und sich in ein Raisonnement verlieren, in dem kein fester Punkt vorhanden ist: er stirbt aber endlich spurlos für die Geschichte dahin. Wenn Mager S. 73 daran erinnert, daß die Andacht vom Denken abstamme, so sagt er nichts Neues, aber er verwirrt uns, wenn er hieraus eine unio mystica folgert und den Cultus zu Etwas macht, was das Specu-

lativſte und am Schwerſten zu Faſſende ſey. Ein frohes, ſchuldloſes Herz, und erfreuliche, wohlwollende Geſinnung zum Beſten der Menſchheit iſt der beſte Cultus, und man vergeſſe nur nicht, daß im Mohamedismus auch ein echter Cultus vorhanden iſt. Man leſe auch z. B. wie herrlich ſich Aeſchylos in den Fragmenten, Kleanthes u. ſ. w. ausſpricht!

Ueber die Begriffe von Sittlichkeit, Moralität, Recht, Geſetz u. ſ. w. iſt zu bemerken, daß ſie allerdings ſchwankend ſind, aber die Natur oder der Inſtinct hat ſie im Leben feſter geſtellt, als in der Schule der Philoſophen. Laßt z. B. die Philoſophen immerhin über die beſte Staatsform ſtreiten und fabeln: bei den Germanen bleibt doch gemäßigte Monarchie die beſte Verfaſſung, denn eine paſſende, lange dauernde Republik hat nie bey ihnen beſtanden! Wie unſicher ſteht nicht mit ihrem ſüdlichen Selaventhum die Republik der vereinten Staaten in Amerika? Welche Caricaturen waren nicht die deutſchen Reichsſtädte, welche Despotien nicht die italieniſchen Republiken? Und wie feſt wurzelt nicht die Monarchie bey uns, wie fußt ſie nicht in allen Verſchlingungen des Staates? Fragt nicht die Hegelianer, ob Monogamie oder Polygamie von der Natur beabſichtigt und bezweckt ſey! Bey den Germanen iſt erſtere nur beliebt, und ſomit vernunftgemäß, weil ſie in ſeiner Geſchichte begründet iſt, und ſich durchaus mit Leben und Dichtung bei ihnt innigſt

verwachsen fühlt. Erkennt doch an, daß ein großer Instinct hinter euerem Leben steckt, dessen Entwickelung mit der Nationalität fortgeht, und in deren Kampf mit der fremden sich entfaltet, aber dabey auch das Leben bildet, und tiefer eingreift, als die Lehren der Philosophen und die Sprüche der Secten! Laßt euch nicht in Schrecken setzen, wenn die Hegelianer (Mager S. 23) behaupten, „vorschauenden Gemüthern sey es nicht entgangen, daß die gegenwärtige Welt einer großen Krisis entgegen geht, aus der sich Zustände entwickeln möchten, von denen wir uns jetzt gar keine Vorstellung machen können (daß man aber in diesen neuen Zuständen das Christenthum verlassen oder die Ehe abschaffen möge, sey eine leere Furcht)," denn alle abergläubigen Propheten haben sich in gleichem Sinn geäußert, und die Welt ist doch dabey glücklich vorwärts gekommen, und ohne Verlust zum Gewinn des Besseren gelangt, wo sich nicht auch niedrige Leidenschaften mit ins Spiel mischten. — Lächelt, wenn Hegel (Mager S. 42) zur ersten Schöpfung, welche der objective Geist zu machen hat, das Recht, das formelle, abstracte Recht erhebt: wie in den Thieren bringt es bey uns ein Instinct hervor, aber fernerhin wird es klarer gegriffen, und mit fortschreitender Bildung immer weiter entwickelt, und die Philosophen kann man gar wohl dabey allerhand Fremdartiges vorbringen lassen, ohne sich daran zu kehren, da sie doch auch mitunter etwas Passendes äußern,

und Euch dadurch gleichsam eine angenehme Ueberraschung bereiten, wie z. B. Mager S. 45 in der Stelle: „Es ist nur eine von den unzähligen modernen Albernheiten, einen guten Staat von bloßen Formen, Constitutionen und dergleichen, zu erwarten, und zu wähnen, die Rechtlichkeit und Moralität der Regierenden wie der Regierten sey ein Gleichgültiges.“ Und was endlich das Religiöse betrifft, so lest immerhin mit glücklicher Laune die abenteuerliche Deduction desselben, wie sie Marheinecke in Hegels Namen der Welt vorgesetzt hat, und ergötzt euch an allen den Auszügen aus ledernen Reisebeschreibungen, welche die Systeme der Zauberey, des Insichseyns, der Phantasie u. s. w. schildern, und verehrt eueren Gott wie zuvor, im Herzen und im Wandel ohne philosophische Schnörkel.

H. Chalybäus über Hegel.

Herr Chalybäus scheint ein ruhiger Prüfer philosophischer Systeme zu seyn, und so viel er sich Mühe gibt, das Hegelische zu erklären, und zu vertheidigen, so bricht doch die Wahrheitsliebe auf das Naivste aus ihm heraus. Die merkwürdigste Stelle
426 findet sich S. 333 bey ihm. Nachdem er über Form
fd. und Substanz in Hegelischem Sinn Mehreres gesprochen, und das Ungenügende der Deductionen aus dem formellen Seyn bemerklich gemacht hat, fährt

er also fort: „Man macht den größten Fehler, den Hegel selbst überhaupt rügt, wenn man mit dieser Abstraction, dem formellen Seyn, etwas für sich allein anzufangen gedenkt, und macht man diesen Fehler gleich im Prinzip, was soll im Fortgange aus dem ganzen System werden? Was daraus wird, hat das Hegelische System zur Genüge gezeigt: ein reiner in sich selbst lebendig seyn sollender Mechanismus leerer Begriffe, eine Symphonie, die sich selbst im luftleeren Raume, d. i. im leeren Seyn, spielt; oder ein Weltgebäude, was aus lauter gegenseitigen Verhältnissen, Spannungen, Bestimmungen entsteht, ohne ein Etwas, was sich spannt, bestimmt, u. s. w.; denn das Hegelische Etwas, obschon es etwas Solides zu bedeuten scheint, ist dennoch auch nur ein mit nichts gefüllter Ballon." Er äußert also dasselbe, was wir gleich anfangs von einer Ueberspannung Hegels bemerkten. Darin liegt auch der Grund, daß diese Philosophie in dem Gemüthe eines Unbefangenen nicht haftet, d. h. nicht anbeißt und sich festsetzt.

Ueber das Einzelne bey Herrn Chalybäus ist daher Folgendes zu sagen:

Hegels Logik ist eine Naturgeschichte des Absoluten, wie es 1) an sich ist, 2) sich zur Menschheit und Welt macht. Aber diese ABC-krämerey, die mit dem Absoluten hier betrieben wird, ist seinem

Rang ganz zuwider, denn es wird ja ganz zerzaust und mit Füßen getreten, und die Formeln, nach denen sich die Welt und Menschheit bilden sollen, sind der Wirklichkeit nicht entsprechend. Die Expositionen des Herrn Chalybäus von S. 284 an sind daher ganz aus der Luft gegriffen. Der Wortschwall ist allerdings aus unserer Sprache genommen, und im Französischen z. B. läßt er sich nicht nachsprechen, aber es ist und bleibt doch nur Wortkrämerey. Man überlese einmal gleich die erste Stelle: „Der Standpunct, auf welchem der Einzuweihende (Hegelianer) stehen muß, ist derjenige, wo wir die Grundidee des Ganzen, die Idee katexochen (κατ' ἐξοχήν) oder die absolute Idee in voller Klarheit erblicken. Das Absolute, das Alles und Jedes in sich fassende, das All oder Seyn überhaupt, ist jenes unendliche Wesen, welches alle unterschiedene Gestalten als Unterschiede oder Gegensätze in sich selbst hervorrufend, keine starre oder feste Substanz, noch viel weniger ein Aggregat aller verschiedenen Dinge, noch der bloß abstracte Begriff und Sammelname derselben ist, sondern ein ewig ruhelos ohne Anfang und Ende Sich-in-sich-selbst-gestalten, die ewig lebendige Bewegung in sich selbst — kurz, der absolute Prozeß. Es ist die absolute Idee oder Vernunft, die sich durch ihr Thun für sich selber als solche erweiset, sich als solche in und für sich selber offenbart; es ist das Denken, das, sich selber denkend, identisch mit sich selber ist, und also keinen fremden und an-

ı Gegenſtand denkt, als ſich ſelber, das ſich ſich
:r (se sibi) vorſtellend, als Subjectives und Ob-
ves eines und dasſelbe iſt, und ſich als ſolches
ınt. Dieſes real-ideale denkende Wirken und
ende Denken iſt, wie es ſelbſt ſieht, an die
theilige Form des Seyns an ſich, des Objecti-
ns und des Zurückgehens in ſich ſelbſt geknüpft."
: haben wir ganz ehrlich und offen, den guten
el vor uns, der in alle ſeine Sätze ſo viel Un-
imtes zuſammenhetzt, daß man nicht genug Worte
en kann, ſich über und gegen ſie zu erklären.
ſe Stelle kommt mir fürs Erſte als ein Umwer-
des Kaſtens Noä vor, jenes Spielwerks der
der, das die ſonderbarſten Geſtalten bunt unter
nder wirft. Dann ſpielt das Werk wie die
ubensbekenntniſſe der Kirchen-Väter und Ver-
mlungen wunderſame Artikel vor, die ſich nicht
ıl zuſammenreimen, und jetzt bei den vernünftigen
iſten ganz verſchollen ſind. Dann erblicke ich un-
)ohlen den Philoſophen darin, der ſich in ſeine
:gänger tief eingebiſſen hat, aber dieſes nicht ge-
en will, ſondern als Originalgenie zu disputiren
ıbt. Endlich iſt die Wortkrämerey gar zu augen-
inlich ausgeſtellt. Ich habe nichts dagegen, wenn
ſtatt Gottheit — Abſolutes ſagt, und die Welt
Werk ſeyn läßt, aber wer hat denn den Hemm-
h in ſie gelegt, daß ſie ſich in beſtimmten zacki-
Formen mit wunderſamer und doch geordneter
bung zeigt, die ſich langſam ablöſen, und worin

liegt es, daß das In-sich-selbst-gestalten jetzt nur in dürftiger Gestalt vor sich geht, und der Schöpfungsact im Erhabenen nur einmal da war? Wer hat das Verhängniß ins Absolute geworfen, das so mächtig auftritt, und wer hat es zur Offenbarung gezwungen? Wer hat das starke Naturgepräge im Menschenthum geschaffen? Was wollt ihr mit dem chemischen Wort Prozeß, der dem Wind und Wetter unterworfen ist, und, wie das Bierbrauen, nicht immer geräth? Alle euere Deutungen gehen aufs Mechanische, und sind mechanisch! Denn es fehlt die Idee der Heiligkeit, an welcher alle Menschen hängen, und sie in Religionskriegen auf das Heftigste verfechten, der Grund jener Begeisterung für einen zwar mächtigen, aber moralisch-heiligen Gott, von dem in dieser Definition kein Wort angedeutet ist. Ferner ist unser Planet und das Sonnensystem, worin es figurirt, eine unendliche Kleinigkeit im Weltall, und wo sehen wir viel von dem Sich-in-sich-selbst-gestalten in dem übrigen Ganzen? Gehen euere Definitionen nur auf euer kleines Dachstübchen, nicht auf den großen Weltpallast? Sagt doch lieber, wir Menschen wüßten eine Menge Dinge gar nicht, und bey vielen Anderem könnten wir uns nur mit Hypothesen und Vermuthungen helfen, aber unser Leben sey auch nicht darauf angelegt, denn für unsere nächste Umgebung könnten wir uns schon gut zurecht finden! Wenn man euch auch die physikalisch-chemische Geschichte des Universums schenken wollte,

wäret ihr doch zu einer dergleichen für eueren
aneten, so wie zu einer vollständigen Entwickelung
s anthropologischen und politischen Zustandes des-
ben verbunden, worin ihr aber auch nur sehr
hülerhaftes gelehrt habt.

Eine sorgsame Entfaltung der Hegelischen Lehre
bt also Herr Chalybäus, aber man muß sich wun-
n, daß er so leicht berückt wird, und gar kein
schen Psychologie zeigt, und von Hegel Alles so
lv annimmt und gläubig nachbetet. Er fragt nicht,
auch alles das philosophische Begriffe sind, was
ser gebraucht. Daher unterliegt er denselben Irr-
lmern, und seine Expositionen des Seyns und
ichts sind nicht zu rechtfertigen, denn nicht Alles,
s die Phantasie schafft und hergaukelt, ist auf
n Grund und Boden der Philosophie zu gebrau-
n. Wie kommt der Mensch zu Begriffen,
ıd was sind echte und nichtige, ist also auch
r nicht von ihm beantwortet, und seine Exposition
n sind daher selten brauchbar.

Was z. B. die Seele betrifft, so steht Herr
)alybäus in großen Irrthümern. Die Seele ist die
esinnung des Körpers, und entwickelt sich und
windet mit ihm, und den Thieren ist sie so wenig
zusprechen, wie den rohen Menschenstämmen und
)dsinnigen Individuen, und sie ist nichts so Selbst-
ndiges, als sie in den Compendien verhandelt
rd. Was ist sie im Schlaf und in Krankheiten?
arum wird sie durch ein Glas Wein gehoben und

thätiger, durch vieles Wasser aber gedrückt und matter? Warum stellt sie sich nach Stämmen und Familien höher oder tiefer dar? — — Wenn man freilich die Seele zu solchem Popanz, wie weiland Herr Mußmann (der Hallesche Hegelianer) macht, so kann man sie allerdings läppisch genug kleiden und putzen, aber dadurch wird ihre Gestalt nur lahm und buckelig, und aller Geist ist von ihr entflohen. — Will man etwa Einwürfe von Seite der Unsterblichkeit gegen unsere Darstellung erheben, so antworten wir Folgendes: Wenn diese auf den Grund und Boden der Philosophie und durch dieselbe bewiesen werden könnte, so würden wir in unserem Leben nichts als Taglöhner seyn, die um den ganz gewissen Lohn der Unsterblichkeit arbeiten. Aber es ist nicht so eingerichtet, die Kirchenlehre stellt die Unsterblichkeit als ein Geschenk Gottes dar, und freudige Erfüllung schöner Pflichten wird gefordert, um sie als würdiges Geschenk nach dem Erdenleben zu erhalten. So steht sie als herrliche Begründung der Freyheit des Handelns da! — Solche Entwickelung sucht man aber vergebens bey Herrn Chalybäus. Ueber die Einwirkung der Außenwelt auf die Vorstellung lesen wir bey Herrn Chalybäus ebenfalls viel Wundersames, z. B. S. 269, daß unsere Vorstellung von einem wirklichen Objecte außer uns immer nur eine Vorstellung, d. h. nichts Wirkliches sey. Den ganzen Trödel über Erklärung der Vorstellung durch die verschiedenen Philosophensecten wollen

wir

r hier nicht wiederholen, wir bemerken nur, ß dieſe Erklärung bis dato nicht wirklich geleiſtet rden iſt, daß aber ein Unterſchied zwiſchen einer hren Thatſache und deren Erklärung beſteht *). en Thieren kommt die Vorſtellungskraft ebenfalls , auch ſie unterſcheiden Farben und Töne, Licht d Geſchmacksarten, und was vor Tauſenden bey ſentlichen Acten, Manoeuvren u. ſ. w. geſchieht, ird im Nu in alle Zuſchauer eingeflößt und zur orſtellung erhoben, was die Thatſache der Einwir- ng der Außenwelt auf die Seele unwiderleglich dar- ut, ob ich gleich nicht weiß, wie dieſes bewirkt ird, wenn ich mich auf den falſchen Standpunct rer befinde, die nach Pietiſtenart die Materie ver- hmähen und herabſetzen, und aus ihrem Seelen- ötzen die falſcheſten Theorien ableiten: die Ma- rie hat auch ihren geiſtigen Hinterhalt! Die geſchieht es, daß ein fertiger, großer Forte- anoſpieler vom Blatt weg (ohne alle vorherige berſicht und Einübung) eine fremde Compoſition rſpielt, und ein ganzes Zimmer voll Zuhörer mit

*) Die neueſten Unterſuchungen findet man in Roget's Phyſiologie, im 2ten Bande. Nach S. 286 — 287 ſind zwölf unterſcheidbare Arten von Prozeſſen (wovon mehrere wieder viele Veränderungen in ſich begreifen) erforderlich, um von der erſten Einwirkung des äußern Objectes auf das Sinnorgan an die willkürliche Bewegung eines Gliedes zu bewerkſtelligen. — Es ſind dieſes freilich auch nur vorläufige Skizzen, aber weiter wiſſen wir nichts.

fremden (von einem andern ausgewählten) Tönen erfüllt und unterhält? Erkennt doch lieber die Thatsachen an, und sagt, ihr wüßtet nicht, sie zu erklären, als daß ihr Hokuspokuskünste macht, und Albernheiten fabelt! Es ist lächerlich, daß, während man weiß, daß gewisse Thatsachen ganze Reihen von Vorstellungen vernichten (z. B. das Durchschneiden und Comprimiren der Nerven), man auf der andern Seite die lächerlichsten Ideen darüber aufstellt, wie die Anregung der Nerven geschieht: und z. B. das helle Licht in das dunkele Gehirn kriecht, und Unsinn in gelehrten Floskeln vorträgt. Aber verzichtet auf die Unwissenheit derjenigen, welche von Natur oder Materie nichts wissen, und die seltsamsten Ansichten über deren geringen Werth unbedenklich äußern!

Der echte Philosoph muß einsehen, daß das menschliche Leben an einer ganzen Masse von falschen Begriffen fortläuft, die sich immer mehr abschuppen und reinigen, und darf in seinen Expositionen die Masse dieser nicht vermehren, noch sie ohne Vorsicht gebrauchen. Man führe einen, der die hier berührte Thatsache leugnet, in eine Bibliothek: wie groß ist hier der Schwall abgestorbener Begriffe aller Arten! Nehmt nur die Mythologie: wie groß ist nicht die Masse abgelebter, abgestorbener Begriffe in diesem Zweige des Wissens! Geht die Kirchengeschichte durch: giebt es nicht eine völlige Rumpelkammer des einst heftig Verfochtenen und jetzt völlig Verspotteten in derselben? Nehmt die Systeme der

Grammatik, der speziellen sowohl, als der allgemeinen, könnt ihr denn was Seltsameres von altmodischer Einfalt und neumodischer Geckenhaftigkeit sehen? Sind überhaupt die grammatischen Begriffe etwas Allgemein Geregeltes, allgemein Reelles? Sind die Sprachforscher über den Sinn und Gebrauch der griechischen Partikeln mit einander einverstanden und einig? Sind die Juristen, Mediziner und Philosophen in ihren Theorien miteinander einverstanden, oder höhnen sie nicht vielmehr einander wegen schiefer irriger Begriffe aus? Wer hat denn nun die ganz richtigen Begriffe? Etwa die Hegelianer, die ihrer Verschraubtheit dadurch die Krone aufsetzen, daß sie behaupten, daß das Denken überhaupt so viel wie Nichtsdenken, daß das allgemeine Seyn so viel wie Nichtsseyn sey (Chalybäus S. 267)! Sagt mir doch, d. h. entwickelt mir aus der Natur, was das Denken ist, wie es sich anspinnt, fortschießt und sich endet, im Thier, im Kind, im Mann und Frau, im Greis, in der Krankheit, im Rausch, in Schläfrigkeit u. s. w., und dann will ich sehen, ob ihr ernsthaft Etwas wißt und lehren könnt!

Man sieht also leicht ein, daß unsere Meynung auch nach der Darstellung des Herrn Chalybäus von S. 284 an dahin geht, daß die Hegelische Logik auf Sand gebaut ist, weil wir die Folge der Begriffe, und deren Entwickelung, nicht für genügend halten. Und warum ist sie nicht genügend? Weil ganz andere Gestaltungen dieser Begriffe im Menschen vor-

kommen. Bey den alten Logikern heißt bekannt
das Wörtlein ist die Copula. Damit ist gesa
daß das Seyn keine große Würde an sich hat, u
für das menschliche Denken bloß ein Verknüpfun
band ist, daher auch in vielen Sprachen fehlt. D
reine Wörtlein Seyn kommt daher auch bey K
dern gar sehr spät vor, wenn sie es nicht etwa a
Grammatiken lernen, denn sie haben keinen Dra
nach seinem Gebrauch. Es ist ein Flickbegriff d
Denkens, gerade wie das Nichts, und die E
faltungen derselben nach Hegel kommen zu kei
Thatsache in uns, sondern bleiben ein bloßes Sp
der Phantasie. Wie groß das Spiel der Phanta
in unserem Denken ist, sieht man an den negati
Größen, die an und für sich nichts sind, sond
nur ein Verhältniß ausdrücken, wie z. B. Schuld
und doch eine große Geltung im Leben haben. E
unendliche Masse von Begriffen ohne realen Gru
schießt in unser Denken und in die Mittheilun
desselben ein, aber sie haben auch ihre Nationali
und ihre Geschichte, denn nicht jede Nation hat d
selben Formen, und es gehört Studium dazu, a
den Sprachgebrauch der Völker zu kennen. D
Denken, von dem so viel in der Hegelischen Phi
sophie gesprochen wird, hat also seinen eige
Gang, und bildet sich eigensinnig, weil von u
nicht zu enträthselnde Launen bei ihm einwirk
Und auf diesen räthselhaften Ausdrücken fußt
ganze Logik Hegels, und schreitet dabey so stolz

wie einſt Junker Don Quixote. Wort für Wort kann man aus Hegel's Logik nachweiſen, daß alle Zuſammenſtellungen zu Explicationen verfänglich und trügeriſch ſind, und gar nicht in dem urſprünglichen Sinne dieſer Schalle zuſammengehaspelt werden. Sollte es noch näher von uns verlangt werden, ſo wollen wir es ſogleich beweiſen.

Die ganze Hegeliſche Philoſophie iſt durch Worte dargeſtellt, an die der Unbefangene den Inhalt nicht anbringen oder anheften kann, den der Urheber verlangt. Es iſt dies ſeine Idioſynkraſie, die andern ruhigen Philoſophen abgeht. Das iſt ſein Talent, ſeine Kunſt, auch, wenn man will, ſein außerordentliches Genie, das ſich noch bey keinem Philoſophen ſo vorfand, mit einer beiſpielloſen Suada ſo viele, auf Nichts fußende Explicationen zu geben, ſo große Reden um Nichts zu halten. Von vorn an bis zum Ende iſt die Logik Hegels auf eigenmächtige Beſtimmungen gebaut, die man, wo nicht Wort vor Wort, doch Satz vor Satz als nichtig vorzeigen kann. Er will uns zeigen, wie wir das Abſolute zu denken haben; dieſes Verlangen iſt zwar ein Unſinn, aber wir wollen ihn gewähren laſſen: was iſt nun das Reſultat? Wir ſehen, es wird durch künſtliche Manipulation errungen. Denn wenn wir fragen: Wie komme ich zum Begriff des Seyns? ſo lautet die Antwort: In der Regel durch die Grammatik. Wir verkennen die außerordentliche Geiſtesgabe nicht, die Hegel beſaß, ein großgliederiges oder großgeglie-

dertes philosophisches System aufzustellen, und fühlen den Angstschweiß mit, den die Ausarbeitung desselben erzeugte, aber unbefangen müssen wir doch gestehen, daß der Begriff des reinen Seyns mit allen den Bestimmungen oder Eigenschaften, die er ihm giebt, so gut ein Unding ist, wie eine Null, und sein ganzes System nur hohl und bodenlos dasteht. Man lese nur den Auszug, den wir von S. 250 mittheilten. Sind denn nicht alle von ihm angegebenen Eigenschaften des Seyns ein Product spielender Phantasie? Liegt denn das Nichts so rein und augenscheinlich vor uns, wie es daselbst gemahlt wird? Sind denn die Denkthätigkeiten so rührig, so fertig in den Köpfen da, wie er verlangt? Wie alt war Hegel, als er diese Bestimmungen niederschrieb? Nun, er war durch Schulen, Gymnasien und Universitäten durchgegangen, und hatte einen Schwall von Abstracten vortragen gehört, den er doch wohl größtentheils nicht verstand, d. h. nicht im Sinne der Vorträger aufzunehmen wußte. Nun machte er sich selbst darüber, die Welt auf neue Weise zu belehren, und Weisheit in Redensarten vorzutragen, denen er einen neuen Modeschnitt (wie er glaubte) gegeben hatte. So entstanden seine Explicationen über Seyn, Nichts, Werden ꝛc., die wir bereits von S. 250 an aufgestellt haben. Er ging nicht in sich, und fragte sich, wie alt er war, als er zuerst vom Seyn, vom Nichts, vom Werden etwas Passendes gedacht habe (denn als Kinder

plaudern wir oft diese Worte ohne allen Verstand nach), sondern schlug auf diese Schalle sein selbsterfundenes Gepräge. Da denkt er sich Wunder was Außerordentliches von Unbestimmtheit und Leere (um Verbesserung des Druckfehlers Lehre haben wir bereits gebeten), wir aber können diese Schalle nicht an das Wesen des Absoluten hinanpassen; da spricht er vom Denken und Anschauen, und wir wissen nicht genau, was dieses, und wie es zu scheiden ist, da auch die Thiere denken und anschauen; da ist uns das unbestimmte Unmittelbare eine höchst seltsam, wiewohl trügerisch gewählte Redensart, die im Leben nirgends wurzelt; und da sind alle Expositionen des Nichts wirklich Nichtse, bezeichnet durch Schalle, die zwar auf Abstracte sich beziehen, die aber aus ganz anderer Absicht gefaßt und entstanden sind, die für den angegebenen Bezug auf Nichts gar nichts bedeuten, und in dem Ganzen einen leeren Schwall von Worten erblicken lassen. — Und so verhält es sich mit seiner ganzen Logik!

So schätzbar also Herr Chalybäus als Prüfer Hegels erscheinen mag, so fehlt er doch darin, daß er denselben nicht Stück vor Stück auflöst. Hegel besaß nämlich eine ungemeine Gewandtheit, den Reichthum unserer Sprache dazu zu benutzen, um sein System auf eine plausible oder anscheinende Art die Parade machen zu lassen. Wenn man sich nun fangen läßt, d. h. in seine Darstellungen eingeht, und die Worte nicht einzeln nimmt und prüft, und

noch dazu scharf prüft, und das für unschuldig und gut gemeynt hält, was höchst verfänglich und verführerisch ist, dann ist man wirklich auch Hegels Gefangener, und muß sich von ihm an der Nase herumführen lassen, was allen seinen Anbetern widerfahren ist. Das ganze Spiel seiner Logik von vorn bis hinten ist nichts als eine Betrügerey, bewerkstelligt durch Wortschwall, den freilich ein Anderer nicht so nachgemacht hat, noch so leicht nachmachen kann, daher alle Nachahmer oder Schüler Hegels hinter ihm zurückbleiben, und, weil sie von seiner Verfänglichkeit nicht viel Ahnung zu haben scheinen, auseinander weichen, oder zerfallen, daher auch noch Niemand nach ihm ganz getreu in seinem Geiste philosophirt hat. Die Spitzfindigkeit seiner Rede fand Anklang und Ruhm, das Wahre aber war ihr fremd, und so fand und hatte es auch Niemand. Man mache einmal die Probe, und unterhalte sich mit Kindern und jungen Leuten nach immer steigenden Altern z. B. von sechs bis zu achtzehn und zwanzig Jahren, wie man sie in seiner Verwandt- und Bekanntschaft leicht auswählen kann, und probire es, ob man nur den mindesten Anklang (oder Klang, Andeutung und wie man es nennen mag) von Hegels Ideen in der Menschheit findet, für welche doch das sublime Genie als ein Prophet sich aufstellte. Von allen den mechanischen Exppsitionen des Absoluten (die, da sie mechanisch sind, doch leicht zu fassen wären) weiß niemand etwas, kann auch im

Sinne Hegels nichts von sich geben, und so geht die ganze Theorie der Logik in Dunst und Rauch auf, und trotz aller mit raffinirter Schlauheit von Hegel vorgenommener Sprachverwirrung ist sie für Unparteyische ein leerer Wortschwall. Es giebt keine philosophische Idee, die man nicht so deutlich machen könnte, daß sie jedermann beyläufig versteht, aber sie muß menschlich seyn, und nicht blos verfänglich und trügerisch, und so ist der von uns vorgeschlagene Versuch nicht ganz unabweisbar. Es sind Abstracta, in denen Hegel spricht: gut, wie sind sie denn aber entstanden, und in welchem Sinn werden sie gebraucht, und haben sie wirklich auch Beruf zum Gebrauch und der Anwendung Hegels? Niemand wird sie mit seinen Bestimmungen denken, denn sie sind Flickbegriffe, Phantasieschöpfungen, Uebergänge, die das Denken der Erwachsenen nimmt, auch wohl liebt, die aber auf keinen Thatsachen fußen, und zu keinen werden. Die Thatsache (S. 252 der Grundzüge) über das Werden, das Verschwinden des Seyns in Nichts, und umgekehrt, ist wirklich keine, sondern eine eitele Phantasterey, die zu nichts Reellem führt, und der ganzen Hegelischen Theorie eine durchaus gehaltlose schwankende Unterlage giebt. Geht einmal die Menschheit durch Proben durch, wie sich der Begriff Seyn bildet, und ihr werdet nichts von Hegels Bestimmung dabei erfahren!

II. Schluß.

Wenn man auf den Anfang der hier geschilderten Philosophieen zurückblickt, so findet man, daß der Gang allmählich sich sehr verändert hat, und daß man am Ende nicht recht weiß, wo man sich befindet. Man fühlt, daß man noch in der Welt ist, kann aber über die Macht von Redensarten nicht recht zur Besinnung kommen, da sie so verschiedenartig aufgetischt werden. Man bemerkt auch, daß die bisherige Philosophie sehr häufig ein Spiel des Denkens mit müssigen oder leichtfertigen Begriffen ist, die keinen soliden Grund haben. Der Hauptfehler liegt darin, daß die Herren zu wenig Psychologen sind. Sie überschauen den ungeheuern Zeitraum von zwanzig, fünfundzwanzig, dreißig Jahren nicht, den sie lernend durchgemacht haben, und vergessen die Mühe, die es ihnen gekostet hat, bis dahin zu kommen, wo sie auf den Schultern Anderer in die ungeheure Masse von Kenntnissen hinsehen, die, wenn auch schon nothdürftig geordnet, dennoch wegen dieses oder jenes allgemein gerügten Versehens, auf neue Weise systematisirt werden sollen, und sprechen hochmüthig in Redensarten ab, denen man den Mangel psychologischer Bildung gleich ansieht. Wie kommt der Mensch zu Begriffen? dieses fragen sie nicht, dieses erforschen sie nicht, sondern, wie sich ihr Kopf im Innern geformt hat, das ist ihr Stand-

punct, und die Worte haben nur die Bedeutung, die ihr zufälliger Bildungsgang ihnen zuführte.

Fragt man: Wie kommt der Mensch zu Begriffen? so ist die Antwort im Ernst diese: Eingenöthigt ist die größte Menge dessen, was der Mensch von Begriffen besitzt. Viele Jahre lang hört das Kind seine Muttersprache, ehe es nach und nach einen Theil derselben nothdürftig verstehen lernt. Lange Zeit hört das Kind den Schall Herz, ehe es ihn als Zeichen für ein spezielles Thierherz nothdürftig begreift, das als Hauptorgan des Lebens wirkt, und mehrere Jahre vergehen ehe es einigen Sinn für den metaphorischen Ausdruck: Er hat ein gutes Herzl gewinnt. Gemeiniglich verhält es sich aber so: Der Mensch denkt, er habe Begriffe, aber er kennt nur eine Masse Wortschalle, die er mit mehr oder minder, öfters mit gar keinem Sinn denkt. Man gehe nur ernsthaft die Jugendzeit der Studien durch, und schäme sich nicht, der Oberflächlichkeit des damaligen Gedankenspiels sich zu erinnern. Was dachten wir uns unter den Sprüchen des Katechismus, der Psalmen u. s. w., die wir lernen mußten? Wie ging's mit der Terminologie der Grammatik? Und hat man nicht sogar auf der Universität noch uns angeblich bessere Erklärungen hierin zu geben gesucht?

Die Philosophie ist eine freye Kunst, und es kann sie jeder anpacken, wie er will: aber es sollten dabey nur nicht grobe Taschenspielereyen getrieben

werden und Inconsequenzen vorkommen, wie z. B. bey den Hegelianern. Wer den guten Jean Paul gekannt hat, und seiner ärmlichen Jugendzeit sich erinnert, muß lachen, wenn aus ihm S. 8 von Mager Belege angeführt werden, daß der Mensch sich kindisch ändert. Wer die oberflächliche Art mit Widerwillen betrachtet, wie die Hegelianer mit dem Bilden der Begriffe verfahren, muß sich entrüsten, wenn Mager S. 18 behauptet, daß alle Begriffe den Schelm im Nacken haben. Aber daß er ohne alle physiologische und psychologische Grundlage dem weiblichen Geschlecht S. 2 alle Anlage zur Philosophie abspricht, doch aber seiner Dame, der seine Schrift gilt, S. 18 gerade zu ins Gesicht sagt: „Sie würden da den Pantheismus in der dümmsten Weise haben," ihr also philosophische Kenntnisse zumuthet, und dabey Zartheit des Ausdrucks flieht, macht uns ganz verblüfft.

Man kann sich Alles sagen und vortragen lassen, was im Originalgenie sich mitzutheilen vornimmt, und in dieser Hinsicht ist aller Streit über Nebensachen unnütz: aber das Gesagte muß dem Hörer genügen, ihn erfüllen. Letzteres ist aber in vielen Systemen bey mir und bey Vielen nicht zu erzielen gewesen, weil sie auf geistigen Verschobenheiten beruhen, die, außer im Erfinder und seinen Anhängern, nirgends haften.

Viele Philosophen haben weder in der Natur noch in der Geschichte gelebt. Ihre armseligen De-

finitionen und Classificationen beweisen dieses. Wer z. B. wahrhaft in den Alten gelesen und studirt hat, muß über die beengten Ansichten der Neueren staunen; noch mehr zeigt sich dieses in der Natur, von welcher sie nur sehr Weniges in Bausch und Bogen kennen, und doch vornehm sich einbilden, es könne schon eine Grundlage der Naturphilosophie abgeben.

Hört man unsere Demagogen an, so geht Staat und Menschheit zu Grunde, wenn ihre Ideen nicht praktisch durchgeführt werden, aber sie sehen hungrig aus, und zeigen Schmuz und schlechte Kleider und Wäsche. Die Conservativen aber genießen das Leben, sehen gut aus in Leib und Kleidung, belächeln die Schwächen und den Eigennutz der Demagogen, und glauben, daß Alles seine zwey Seiten habe, und daß die allmächtige Hand der Vorsehung mehr wirke, wie alles seichte Geschwätz, und daß man eben Letzteres lassen müsse. So sieht mancher das Weibergeschwätz der Hegelianer an, lächelt über ihr kindisches Treiben, und vorzüglich über ihre große Ignoranz in der Naturkenntniß, und tröstet sich damit, daß Alles seine Zeit habe, auch der Irrthum, wo er figurirt und groß thut, nachher aber zerfällt und zerstiebt, und nur von seiner Narrheit die Menschheit reden macht.

Manche Naturphilosophen haben die Neigung gezeigt, ein Dämonisches, welches hinter der Weltlage, zu entwickeln, auch sogar das Einschleichen desselben in Gestalt von Hummeln in uns zu ver-

künden: wir halten es für ein Glück, daß diese Neigung nicht allgemeiner Theilnahme gefunden hat, denn die Philosophie soll nie dem Aberglauben, und dem, was dazu führt, huldigen, indem die Zeugnisse für das Dämonische zu wenig historisch beglaubigt sind. Unserer Meynung nach hat man vielmehr das Geschichtliche zu wenig als ein Religiöses beachtet, denn zur Rettung der Freyheit des Handelns muß man ihm einen größeren Werth als bisher beylegen. Die eckige Ausprägung der verschiedenen Menschenstämme, ist, wie schon gesagt, ein Werk der Vorsehung, um den Fortgang der Entwickelung der Menschheit zu bemöglichen, aber man suche nur nicht das Göttliche nach altväterischem Schicklichkeitsgefühl, noch nach der beschränkten Zierlichkeit eines Dorfpräceptors, sondern gewahre es nur in der freyesten Entfaltung alles Natürlichen, und verehre das wundersame (zur Mannigfaltigkeit auch öfters schnörkelhafte) Gepräge der Menschheit, und die Sucht in der Erhaltung Jahrhundert alter Formen, und die Liebhaberey des Dämonischen. Sagt dabey immerhin euer windiges Zeug über die Geschichte Jesu: keine Theorie von euch, kein System der Dogmatik hat sich seit Jahrhunderten in der Menschheit so eingefleischt, wie dieses Kirchensystem, und in seinem doppelten Ritus nach Papst und Luther so herrlichen Reichthum in Kirchenpracht und Scharfsinn entfaltet, und das ist mir das Göttliche desselben, wenn auch seine Moral in andern Systemen theilweise mit vorkommt. — Mit

der Art und Weise, wie man in neuerer Zeit das Religiöse philosophisch faßt, bin ich nicht zufrieden, denn die Unterlage hält nicht Stich, und das Heuchlerische springt zu sehr in die Augen. Ich stehe da, mitten im Leben, und werde von Tiraden herausgerissen, die höchst gezwungen und mir zuwider sind. Eine Menge Theorien muß ich über Pantheismus und Christenthum vernehmen, die sich für sehr tief und gelehrt ausgeben, und in Büchern und Journalen sich brüsten, aber weder Geist noch Herz zusagen. Im Christenthum, sagen mir die Hegelianer, sollen alle Religionen ihr Ziel und ihre Befriedigung oder ihr Verständniß finden, aber der Zank der Kirchen- und politischen Secten über seinen wahren Sinn und seine Anwendung in jetziger Zeit macht mich ganz irre, ich will nicht sagen verlegen. Und so kommt mir auch hier die ganze Philosophie wie eine Hungerleiderey, d. h. wie eine Anstalt vor, in die man sich wirft, um Brod und Titel zu erhalten, weil man sonst nichts wäre und nichts zu leben hätte, und da muß auch das Christenthum herhalten!

In der früheren Ausgabe hat der Verfasser Manches über Naturphilosophie geäußert, was jetzt wegfallen kann, weil der Stand der Dinge sich ganz geändert hat, und die Köpfe lichter geworden sind. Aber erwähnen muß er doch immer, daß Hartmann's Schrift: der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben, Wien 1820, eine vortreffliche Einübung in Psycho-

logie giebt, in der unſere Zeitgenoſſen noch ſo ſchwach ſind. Denn da jetzt durch die Bridgewaterbücher ein ſo genügender Anblick der Natur gewährt wird, ſo fällt alles Predigen über ſeichte Naturbetrachtung von ſelbſt weg, und die Pflicht, ſich ſelbſterſt zu erforſchen und zu ſtudiren, erſcheint vor Allem nothwendig. Der Verfaſſer erwähnt dabey auch ſeiner, Skeptiſchen Logik, Coburg in der Sinner'ſchen Buchhandlung, in welcher er bereits Hinweiſungen auf die Seichtigkeit unſeres bisherigen Philoſophirens gethan hat, und die er noch immer für wohl begründet hält. Und ſo will er hiermit ſein Werk endigen, denn er würde nicht fertig werden, wenn er alle Thorheiten und Verſchobenheiten rügen ſollte. Er ruft zum Schluß:

> Wie reich iſt das menſchliche Leben; wie armſelig ſind dagegen alle philoſophiſchen Floskeln! —

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

1923

UG 10 1923

AUG 19 1923

Form 419

LENOX LIBRARY

Bancroft Collection.
Purchased in 1893.